LIBRARY OF PRINCETON
DEC 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .R485

Revista de interpretacisn
bmblica latinoamericana :
RIBLA.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/revistadeinterpr30depa

REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA

ECONOMÍA Y VIDA PLENA

NÉSTOR O. MÍGUEZ
FRANZ HINKELAMMERT
J. MÍGUEZ BONINO
ELSA TAMEZ
JORGE LUIS RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ
J. SEVERINO CROATTO
SANDRO GALLAZZI
LEIF E. VAAGE
PAULO LOCKMANN
RENÉ KRÜGER

30

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA

Consejo de redacción 1996

Alicia Winters (Colombia),
Carlos Mesters (Brasil),
Carlos A. Dreher (Brasil),
Dagoberto Ramírez (Chile),
Elsa Tamez (Costa Rica),
Gilberto Corgulho (Brasil),
Gustavo Gutiérrez (Perú),
Javier Saravia (México),
Jorge Pixley (Nicaragua),
José Cárdenas Pallares (México),
José Comblin (Brasil),
José Severino Croatto (Argentina)
Marcelo Barros de Souza (Brasil),
Marcos Villamán (República Dominicana),
Milton Schwantes (Brasil),
Néstor Míguez (Argentina),
Pablo Richard (Costa Rica),
Paulo Lockmann (Brasil),
René Castellanos (Cuba),
Sandro Gallazzi (Brasil),
Sebastião Gameleira Soares (Brasil),
Tércio Machado Siqueira (Brasil),
Tereza Calvalcanti (Brasil).

Coordinador

Milton Schwantes, rua Faria de Lemos 84, 07094-200 Guarulhos/SP, Brasil, tel. e fax (011) 6468.0169

Coordinador de este número

Néstor O. Míguez, Camacuá 252, 1406 Buenos Aires, Argentina

Esta revista se edita en español y portugués, 3 veces al año

En español: Editorial DEI, Apartado 390-2070, Sabanilla, San José, Costa Rica.
RECU: Apdo. 17-03-252, Quito, Ecuador.
(Con el apoyo del Consejo Mundial de Iglesias)

En portugués: Editora Vozes, Caixa Postal 90023, 25689-000 Petrópolis-RJ, Brasil.
Editora Sinodal, Caixa Postal 11,93010-000 São Leopoldo-RS, Brasil.

Precio de suscripción	América Latina:	U$	24
(3 números al año)	Otros países:	U$	36
Costa Rica:		¢	3.450
Ejemplares sueltos	América Latina:	U$	9,5
	Otros países:	U$	14,5
	Costa Rica:	¢.	1.380

LOS DERECHOS DE AUTOR SON DEL CONSEJO DE REDACCIÓN

RA
LAP STORAGE

LIBRARY OF PRINCETON
DEC 13 1999
THEOLOGICAL SEMINARY

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 30

Economía y Vida Plena

SAN JOSÉ, COSTA RICA
1998

Corrección y traducción del portugués: ISEDET y RECU
Diagramación: RECU

© Consejo de Redacción de RIBLA
© Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1998
© RECU

ISSN 1390-0374

Impreso en Ecuador • Printed in Ecuador

Prohibida su reproducción total o parcial

PARA PEDIDOS O INFORMACION ESCRIBIR A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-02-29 y 253-91-24
Telefax (506) 253-1541

CONTENIDO

NÉSTOR O. MÍGUEZ. *Presentación* 5

FRANZ HINKELAMMERT. *La economía en el proceso actual de globalización y los derechos humanos* 8

J. MÍGUEZ BONINO. *Economía y hermenéutica bíblica* 17

ELSA TAMEZ. *La teología del éxito en un mundo desigual. Relectura de Proverbios* 25

JORGE LUIS RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ. *¿Qué provecho tiene Adán de todo su trabajo con que se fatiga bajo el sol? (Ecl 1,2)* 35

J. SEVERINO CROATTO. *Economía y poder en Isaías 1-39. La Palabra de Isaías y sus relecturas* 43

SANDRO GALLAZZI. *Aspectos de la economía del segundo Templo. No abandonaremos más la casa de nuestro Dios (Nehemías 10,40)* 55

LEIF E. VAAGE. *El Sermón del Monte: Propuesta económica* 73

PAULO LOCKMANN. *La vida y la misión en el evangelio de Mateo* . . 89

RENÉ KRÜGER. *La conversión del bolsillo. La isotopía económica en el evangelio de Lucas* 98

NÉSTOR O. MÍGUEZ. *Economía y vida plena en la apocalíptica neotestamentaria* 129

Índice Ribla 1-28 (1988-1997) 148

RESEÑAS

— Antônio Estêvão Allgayer. *Jesus e os excluídos do Reino*. Petrópolis: Vozes, 1994. 128 páginas 173

— Daniel Boyarin. *Israel carnal: lendo o sexo na cultura talmúdica*. Rio de Janeiro: Imago, 1994. (Original inglés, Carnal Israel, Berkeley, 1993) 287 páginas 174

— John P. Meier. *Um judeu marginal: Repensando o Jesús histórico. Volume Um: As raízes do problema e da pessoa*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1993. (Original en inglés por Doubleday en 1991) 483 páginas 175

PRESENTACIÓN

No cabe duda que el debate económico ha vuelto a ocupar un lugar central en nuestra realidad latinoamericana. Todos los pueblos de la región están experimentando las recetas impuestas por los círculos del poder económico y las consecuencias de las crisis de las "economías globalizadas". Los "ajustes" y "flexibilizaciones" (curiosa combinación de palabras que parecen indicar cosas opuestas pero que tienen el mismo contenido) que se implementan por mandatos del FMI dejan su saldo de desocupados, trabajos y contratos "basura" y creciente exclusión. Las ya escandalosas inequidades de épocas anteriores se han profundizado, y las políticas impositivas no hacen sino agravar los problemas de los más humildes, generalizando los impuestos al consumo y liberando los bienes de capital y ganancias. Políticas similares, con pequeñas variaciones, se imponen en todo el continente, para llevar a América Latina a ser el continente en el mundo, no el más pobre (África) pero sí el de mayor inequidad distributiva.

Ciertamente los "sujetos emergentes" y las nuevas hermenéuticas desde las experiencias de los pueblos originarios, de la negritud, o la hermenéutica de género, y otras (campesina, de la niñez, etc.) han aportado una nueva riqueza y multiplicidad a la tarea de la interpretación bíblica en Latinoamérica. Y han mostrado que la variante económica no puede ser tomada, sin más, como la explicación única o última de todas las opresiones. Pero también se puede comprobar que todas estas formas de discriminación contienen también un componente de explotación económica innegable.

La economía, tanto en práctica real como en su faz de teoría científica, no está exenta de los vaivenes de la historia y de los juegos del poder. Y esta particular etapa de fines de milenio encuentra a las economías dominantes y a sus teóricos en una situación que podríamos definir como totalmente divorciada de la propuesta bíblica de vida plena. Su objetivo no es brindar vida plena para todos sino generar y acumular ganancias en manos de pocos. Por lo menos, ese es su resultado visible y el discurso "eficientista" que lo acompaña. Curiosamente los mismos economistas que defienden este sistema suelen decir que su funcionamiento depende de la "credibilidad" de los mercados, de "la fe en el modelo", o del libre juego de las "leyes naturales" que lo guían. Con lo que ubican, ellos mismos, la cuestión económica en el ámbito de la teología: credibilidad, fe, la libertad y la ley natural han sido siempre temas propios del quehacer teológico.

Es así como se habilita la necesidad de que la interpretación bíblica informe este debate, y se plantee el horizonte de la "vida plena" como la razón última de la

creación según la voluntad de Dios. También para la economía. De allí el título de este número de RIBLA.

Sería muy fácil plantearse un horizonte utópico y medir desde allí la posibilidad de una economía distinta. Es probable que los economistas estén usando exactamente este mismo mecanismo, ocultando tras la utopía del "mercado perfecto" y la "mano invisible" las miserias que generan las prácticas económicas del capitalismo financiero globalizado. Pero eso no funciona. No funcionó para otros sistemas, no funciona para éste, no se ve por qué va a funcionar en algún otro caso. No hay una economía perfecta, una "economía según Dios" o un recetario bíblico con el cual armar un modelo económico perfecto. También han fracasado ciertos intentos por hacer eso. La tarea de cultivar el mundo, de producir y recrear han sido responsabilidades que Dios le ha dejado al ser humano. Y por lo tanto están marcadas por todas nuestras posibilidades y fuerzas. Pero también por todas nuestras limitaciones y pecados. Los mecanismos mediante los cuales elaboramos los bienes (materiales y simbólicos) que sostienen nuestra vida y la forma en que los distribuimos entre toda la humanidad, y cómo cuidamos la creación para que pueda seguir sosteniendo la vida son cuestiones que tenemos que resolver como comunidad humana (generalmente en forma bastante conflictiva) sin esperar soluciones "llovidas del cielo".

Pero esto no significa que la fe no provea algunas orientaciones básicas para esta tarea. Si bien no hay "recetario bíblico" para la economía, hay sí una expectativa que recorre la historia salvífica en el tejido de la historia humana. Y es la opción de Dios por preservar y salvar la vida que ha creado, vida que se ve amenazada en los/las más pobres, más desprotegidos/as, quienes padecen discriminación, los y las excluidos/as, en términos actuales. Esto es lo que llamamos "vida plena", vida abundante, vida verdadera, vida eterna, según las diferentes expresiones bíblicas.

La vida plena no es una vida en soledad, sino una vida solidaria, comunitaria, nutrida por el sentido del amor. Nuestra tarea hermenéutica consiste en buscar, en las páginas bíblicas, las señales y símbolos que apuntan y posibilitan esa plenitud de vida, esas actitudes básicas que nutren la riqueza y variedad de la vida humana y de toda la vida de la creación. La vida plena no es una "utopía". Es la orientación y fuerza fundante que permite criticar y proponer las comprensiones y actitudes humanas básicas que se realizan, imperfectamente, en las formaciones sociales y económicas concretas, reales. Es un horizonte ético que permite buscar referencias y orientarnos en la tarea de trazar caminos a través de los cuales marchar como pueblo, como comunidad humana.

En cuanto al contenido de este fascículo, como ha ocurrido a veces en números anteriores, damos cabida a algunos trabajos de teólogos sistemáticos para ayudarnos a ubicar la pertinencia del tema y de la interpretación bíblica. El primero, de F. Hinkelammert, nos ubica en el debate actual sobre Derechos Humanos y Globalización, invitándonos a tomar el núcleo ético del sujeto humano real como el centro de la acción y reflexión teológica. Concluye señalando algunas temáticas bíblicas pertinentes al tema. Luego, José Míguez Bonino hace un recorrido a través de la interpretación que han recibido ciertos textos bíblicos para mostrar las distintas aproximaciones al tema económico en la dinámica histórica teológica.

Con este telón de fondo entramos en la tarea de interpretación. Obviamente, los artículos reunidos en este número de RIBLA son apenas un esbozo en un tema muy amplio, y son muchas más las áreas que quedan pendientes que lo que pode-

mos brindar. Pero es una línea de trabajo que muestra la pertinencia de un diálogo entre los planteos económicos de los tiempos bíblicos con la realidad económica de la actualidad. No entramos en los detalles de lo "técnico" que hace a la economía, pero sí al sentido más profundo de la relación entre la vida humana y el mundo material que nos rodea, del que formamos parte y somos responsables, con las mediaciones éticas y simbólicas que organizan la tarea productiva y distributiva de la comunidad humana. Es el reconocimiento de las propuestas y realizaciones humanas, sus grandezas y mezquindades, aún en el texto bíblico. Para ser, como todo mensaje bíblico, denuncia y anuncio del Evangelio, también al mundo de lo económico.

Néstor O. Míguez
Coordinador

FRANZ HINKELAMMERT

LA ECONOMÍA EN EL PROCESO ACTUAL DE GLOBALIZACIÓN Y LOS DERECHOS HUMANOS

Resumen
Este artículo introduce nuestro tema examinando las nuevas relaciones creadas por el actual proceso de globalización y sus consecuencias para los derechos humanos. La imposición global de las leyes de mercado han transformado a los derechos humanos en "derechos de mercado". Se plantean preguntas teológicas sobre este asunto.

Abstract
This article introduces our theme and examines the new relations created by the actual process of globalization and its consequences on human rights. The global imposition of the market laws has transformed human rights into "market rights". Some theological questions are raised on this subject.

Lo que ocurre con los derechos humanos en el actual proceso de globalización describe lo que ocurre con los seres humanos, vistos como seres humanos naturales —cuerpos hablantes— bajo el impacto de las lógicas reales producidas por este proceso. Hablar de estos derechos humanos, significa hablar de la dignidad humana amenazada y violada por un sistema, que se desarrolla con alta dinámica según sus leyes propias, que pasan por encima de los seres humanos.

1. La estrategia de globalización

En América Latina la estrategia de la globalización fue impuesta por los llamados ajustes estructurales. Los ajustes estructurales se refieren especialmente a tres dimensiones de la sociedad:

a. la apertura tendencialmente ilimitada para el capital financiero y para las corrientes de divisas y mercancías.

b. la reestructuración del Estado en la dirección de un Estado policial y militar. Parecería ahora, que el Estado policial significa libertad mientras el Estado social esclavitud. Se le quitó al Estado sus funciones referentes a las políticas de desarrollo y las políticas de infraestructura económica y social. De eso se deriva la privatización de las propiedades públicas, que resulta en una nueva acumulación originaria. Aparece en el mundo entero un pillaje de estas propiedades.

c. la flexibilización de la fuerza de trabajo, que trae consigo la anulación de derechos de importancia decisiva, que eran resultado del contrato de trabajo, como la protección frente al despido y la protección de la mujer, pero también de los niños, etc. Las seguridades sociales son disueltas y los sindicatos debilitados y muchas veces hasta disueltos.

La imposición de estas medidas de ajuste estructural en la mayoría de los países de América Latina fue acompañada por el terrorismo del Estado (Brasil, Chile, Uruguay, Argentina). El terrorismo del Estado mantiene hoy importancia clave en la estrategia de globalización especialmente en Colombia y México.

La imposición de los ajustes estructurales va de la mano con la propagación de la ideología de la competitividad y de la eficiencia. Por eso se los justifica como política de la eliminación de distorsiones del mercado o de la eliminación de "interruptores" de la movilidad del mercado (por ejemplo Lukas). La economía ahora se conduce en términos de una guerra económica, en la cual se trata de conseguir ventajas competitivas, que hacen posible emerger de esta guerra como ganador victorioso. La misma situación de los países ahora se discute en términos de su competitividad, y toda actividad social es evaluada según su aporte a esta competitividad. El economista y el administrador de empresas, especialmente, se convierten en asesores militares de esta guerra económica. Su función no es hacer teoría o entender lo que significa esta manera de enfocar a la economía, sino aportar para ganar la guerra. Por eso, la teoría económica y social se vuelve cínica.

Para esta guerra económica las medidas del ajuste estructural sirven para preparar y limpiar el campo de batalla. Las empresas, que se enfrentan en la guerra económica tienen en común el interés de limpiar el campo de batalla, para que puedan luchar en él uno en contra del otro sin ser "distorsionados".

Desde el punto de vista que nos interesa, esta eliminación de las distorsiones del mercado tiene una importancia central. La lógica real del proceso de globalización se expresa más nítidamente en términos de la eliminación de las distorsiones del mercado. Hace presente este proceso arrollador del mercado como un gran engranaje que sigue una lógica propia y la impone. A través de esta lógica, el mercado como tal engranaje se autoreproduce, "perfeccionándose" en términos de su propio funcionamiento. Por eso, para este lenguaje, el concepto de las distorsiones del mercado es tan central. El engranaje del mercado aparece como una gran maquinaria computacional, que necesita ser perfeccionada. Los elementos considerados de fricción para este funcionamiento son llamados distorsiones. Sin embargo, una máquina tiene que funcionar con un mínimo de fricciones. Eliminarlas significa mejorar su desempeño. Se lo mejora eliminando las distorsiones.

2. Los derechos humanos y la eliminación de las distorsiones del mercado

Hay muchas distorsiones del mercado que se van descubriendo. Aquí, sin embargo, nos interesan aquellas que son relevantes para el enfoque de los derechos humanos. Lo que sucede es que la afirmación de los derechos humanos, en cuanto surgen de la afirmación del ser humano como ser natural, en su totalidad, resulta ser una distorsión para el mercado, a la luz del perfeccionamiento del engranaje del

mercado en el proceso de globalización actual. Aparece un choque entre estos derechos humanos y la lógica del proceso de globalización.

Este choque hoy se hace evidente. Pero ocurre en una sociedad que habla de los derechos humanos más que cualquier sociedad anterior. El mismo imperio, las grandes empresas, toda opinión pública y publicada gira alrededor de la afirmación de los derechos humanos. Todos están preocupados de los derechos humanos.

Pero hay una escisión evidente en el interior de las concepciones de los derechos humanos. El imperio globalizado habla de los derechos humanos, pero también los afectados —los perdedores del proceso de globalización— hablan de los derechos humanos. Sin embargo, los derechos humanos aparecen con una acentuación bien diferente en ambos casos.

La actual estrategia de la globalización entiende los derechos humanos como derechos del poseedor, del propietario. Puede basarse en una tradición larga, que viene de las declaraciones de los derechos humanos del siglo XVIII, la declaración de libertad de los Estados Unidos de Norteamérica y la declaración de la revolución francesa. Se trata de derechos humanos pensados a partir de su ubicación al interior de un mundo concebido dentro del mercado, y formulan los derechos del propietario para el desenvolvimiento del mercado. La relación mercantil es su centro. Si bien no reducen al individuo a ser participante del mercado, piensan el mercado como un ámbito de libertad natural. Por lo tanto jamás reclaman ni pueden reclamar derechos humanos frente al mercado. Se orientan a derechos frente al Estado. Pero, de esta manera, resultan derechos humanos que no son exclusivos de los seres humanos. Se trata de derechos que se refieren tanto a personas jurídicas como a personas llamadas "naturales". Aparecen, por tanto, derechos humanos de simples categorías colectivas, que a la vez son derechos humanos de personas naturales. De esta manera, la empresa aparece como sujeto de derechos humanos tanto como los seres humanos mismos, y los seres humanos son reducidos a aquellos. Aparece la tendencia de reducir los derechos humanos claves a derechos que los seres humanos tienen en común con las colectividades privadas. Al ser a la vez derechos humanos de personas y de colectivos privados, no pueden ser sino derechos del ser humano como propietario. Por tanto, aparece la tendencia de identificar derechos humanos y derechos del propietario, aunque el punto de partida de esta concepción sea el individuo autónomo insertado en el mercado sin reducirse a él.

A partir de esta concepción de los derechos humanos se explica el hecho de que hoy los grandes colectivos del gran capital reclaman por los derechos humanos, siendo ellos el verdadero portador de estos derechos.

Evidentemente, en sentido estricto, no se trata de derechos humanos. Éstos como derechos exclusivos de seres humanos aparecen en reacción a estos derechos del propietario. Aparecen en medio de un conflicto, que ya es notorio en la revolución francesa. Ésta no mata solamente al rey y los aristócratas, sino igualmente a los primeros representantes de derechos humanos del ser humano mismo: Olympe de Goughes, la mujer feminista, y Babeuf, el hombre de la emancipación e igualdad obrera. Son aquellos derechos que de ahora en adelante promueven la emancipación humana.

Aquí aparecen los derechos humanos que no son derechos de colectividades, sino de seres humanos exclusivamente. Las personas jurídicas no son ninguna instancia para reclamarlos. Se trata de aquellos derechos humanos que se derivan del

reconocimiento del ser humano como un ser corporal o como ser natural. Derechos humanos que se refieren a la integridad corporal (en relación a la tortura y a la muerte violenta), a la satisfacción de las necesidades (trabajo, alimentación, techo, educación, salud), y al reconocimiento en cuanto género, etnia y cultura. Se trata de derechos humanos que resultan de la subjetividad del ser humano y que entran en conflicto con su reducción al individuo, al propietario y al Yo.

Estos derechos humanos se hacen presentes durante el siglo XIX y XX, y marcan las grandes declaraciones de derechos humanos de este tiempo, sobre todo la declaración de las Naciones Unidas. Es notable que EE.UU. jamás haya ratificado ninguna de las convenciones de derechos humanos que incluían estos derechos específicamente humanos.

La estrategia de globalización ha revertido este desarrollo de la concepción de los derechos humanos. Estos sobreviven en declaraciones de derechos humanos sin substancia, mientras todo el poder vuelve a insistir en los derechos humanos como derechos del propietario y, por tanto, como derechos que se refieren a colectivos y no al ser humano en su especificidad. La actual insistencia del imperio en los derechos humanos se refiere casi exclusivamente a tales derechos del propietario. Son los perdedores de la estrategia de globalización, que siguen insistiendo en derechos humanos del ser humano mismo. Son los derechos humanos del ser natural y corporal humano: del cuerpo hablante. Una persona colectiva naturalmente no puede hacer presente tales derechos humanos por la simple razón de que no tiene cuerpo. No es un ser natural. Sin embargo, la estrategia de la globalización pasa por encima de estos derechos humanos, porque su validez se encuentra en un conflicto directo e inmediato con esta estrategia.

Desde el punto de vista de las empresas que operan transnacionalmente, los derechos humanos como derechos de seres humanos corporales no son más que distorsiones del mercado. Ellos operan y calculan mundialmente y para ellos el mundo entero es el espacio en el cual aparecen las distorsiones del mercado. La exigencia de la apertura para los flujos financieros y de mercancías, para la disolución del Estado en sus funciones económicas y sociales y la flexibilización del trabajo son consecuencias de estas operaciones mundiales de las empresas transnacionales. De eso precisamente sigue que la eliminación de tales distorsiones del mercado lleva a la anulación de los derechos humanos. No todas las distorsiones del mercado son producto del reconocimiento de los derechos humanos, pero tendencialmente toda defensa de los derechos humanos como derechos de seres humanos corporales aparece como distorsión del mercado. Por eso, la eliminación indiscriminada de las distorsiones del mercado desemboca con una lógica implícita en la distorsión de los propios derechos humanos.

Eso vale en la medida en que la eliminación de estas distorsiones del mercado se lleva a cabo en nombre de un principio general, como es el caso del proceso de globalización. Sin embargo, la política de la eliminación de las distorsiones ahora se presenta como simple aplicación de una técnica.

Por tanto, la transformación de la economía en guerra económica y la consiguiente transformación de la competitividad en valor único y superior está destruyendo y eliminando todos los derechos humanos en nombre de los derechos del mercado, que son derechos vigentes en el mercado y solamente en él. Los derechos del mercado sustituyen a los derechos humanos. Eso explica por qué nuestra socie-

dad sigue hablando tanto y con tanta intensidad de los derechos humanos. De hecho, se trata ahora casi exclusivamente de derechos del mercado y en el mercado. Por tanto, se trata de derechos que pueden tener tanto el individuo natural como la persona jurídica colectiva (como por ejemplo las empresas y las corporaciones, es decir, instituciones). Sin embargo, al reducir la persona humana a un individuo con los mismos derechos que las personas jurídicas colectivas, esta persona pierde el carácter de persona, es decir, de un ser corporal hecho persona. Por eso, lo que se presenta hoy en la estrategia de globalización como derechos humanos, son derechos como los que tienen estos personajes colectivos como Mercedes, Siemens, Toyota y Microsoft. Los derechos en el mercado, que ellos pretenden, los imponen a la sociedad actual como los únicos "derechos humanos" válidos. Por eso, el derecho de ellos, de eliminar las distorsiones del mercado y con ellas los derechos humanos de personas corporales, es impuesto como la esencia de todos los derechos humanos. Los pretendidos "derechos humanos" de personas jurídicas y colectivas eliminan a los derechos humanos de las personas humanas corporales.

La pregunta surge entonces: ¿tiene Microsoft derechos humanos? ¿o tienen los seres humanos derechos humanos cuya validez hace falta imponer frente a Microsoft? ¿Tiene la CNN derechos humanos, o tienen los seres humanos derechos humanos frente a la CNN?

De hecho, en su lógica, los derechos de personas colectivas devoran a los derechos humanos de la persona humana como ser corporal y ser natural, que es parte de toda la naturaleza. Tenemos que enfrentar un conflicto entre derechos humanos y derechos colectivos de instituciones y asegurar que los derechos humanos sean respetados de parte de estas personas jurídicas y colectivas. Los derechos humanos son una nueva ampliación del "Habeas corpus", frente a derechos de colectivos, que pretenden sustituir estos derechos humanos.

Todo ocurre como en la película "Jurassic Park". Había muchos dinosaurios cuyo espacio para actuar estaba bien delimitado y los seres humanos podían pasearse tranquilamente para observarlos. Para los dinosaurios se trataba evidentemente de una distorsión de la competencia, a pesar de que esta situación permitió para los seres humanos el ambiente de seguridad, con el resultado de que su posibilidad de vivir no fuera distorsionada. Sin embargo, con el huracán de la globalización cayeron todas estas distorsiones para los dinosaurios. El tirannosaurus rex podía moverse ahora sin ser distorsionado en su libertad y el velociraptor podía asaltar libremente a quien quisiera. Por fin eran "global players".

Pero ahora estaba distorsionada la vida de los seres humanos. Perdieron todas sus defensas. En la película había un helicóptero en el cual podían fugarse y por tanto podían escapar. Pero en nuestra realidad no hay tal helicóptero en el cual podríamos escaparnos. Tenemos que defendernos en el terreno. Si no lo hacemos, no nos espera un helicóptero de salvación, sino el viaje del Titanic. La gran creación de mitos de la fábrica de Hollywood ha creado mitos bastante realistas.

En ninguna parte se han podido evidenciar las consecuencias de la estrategia de globalización de una manera tan extrema y radical como ocurre en el Tercer Mundo. En ninguna parte hay tantas víctimas. Pero no debemos equivocarnos. El Primer Mundo no va a ayudar, sino que es precisamente el punto de partida del proceso. Pero éste está llegando también allí. El futuro del Primer Mundo lo podemos ver en el Tercer Mundo. Se hace visible en el Tercer Mundo. No es al revés, como

pensaba la ideología del progreso desde hace más de 200 años. Los Pinochets, que mandaron aquí, allá los tendrán igualmente. Aparecerán en nombre de los derechos humanos.

Eso llevó a una extrema reducción de los derechos humanos del siglo XVIII a derechos del propietario, que ocurre muy explícitamente en las concepciones de estos derechos en los años 60 y 70. Son los teóricos de los *propriety rights* y del *public choice* en EE.UU., que lo realizan con un simplismo sin igual. En estas teorías se suprime todo espacio de autonomía del individuo que no se puede derivar de algún cálculo de mercado. Derechos del mercado y derechos humanos están identificados completamente. Inclusive el derecho de la inviolabilidad del cuerpo es reducido a un derecho de propiedad del propietario sobre su cuerpo. Las cámaras de tortura de los regímenes totalitarios de Seguridad Nacional en América Latina eran un simple resultado de esta concepción de la propiedad y de la supresión del individuo autónomo por la identificación de derechos humanos y derechos del mercado. Violar el derecho a la inviolabilidad del cuerpo se transforma en el mismo acto de expropiación como la expropiación de un terreno en nombre de la utilidad pública, cuando se decide, por ejemplo, poner en este lugar una carretera.

Tullock anunciaba este totalitarismo del mercado como un "imperialismo económico". De hecho, no se trata de un imperialismo económico, sino de un imperialismo del mercado, que desemboca inevitablemente en el imperialismo del mercado total. Pero estos economistas no pueden distinguir entre mercado y economía. Para ellos mercado es economía, como también mercado es la democracia e inclusive toda esfera de intimidad personal como la familia o la amistad.

3. Las burocracias privadas toman el poder en nombre de los derechos humanos

La estrategia de globalización se impone por la fuerza compulsiva de los hechos. Esta fuerza compulsiva es el producto de la entrega ciega a la lógica del mercado y de su perfeccionamiento por la eliminación de las distorsiones del mercado. Sin embargo, esta tesis de la compulsividad, con la cual se impone la competitividad como valor superior y la consiguiente eliminación de los derechos humanos en nombre de la eliminación de las distorsiones del mercado, no implica ningún fatalismo. Hoy debemos preguntarnos por la posibilidad de lograr dominar tales fuerzas compulsivas, como se desarrollan hoy a partir del mercado totalizado. Nuestra ideología dominante nos indica como única salida el sometimiento indiscriminado e incuestionado bajo esta compulsividad y nos lo presenta como realismo o pragmatismo. Pero de hecho se trata de la forma quizás más nefasta de un pensamiento idealista.

Pero esta es, a la vez, la ideología de la dominación burocrática hoy. Los derechos humanos, como fueron formulados en el siglo XVIII, son derechos de colectivos y no tienen nada específicamente humano. Son derechos del propietario, que valen indistintamente para los colectivos con personalidad jurídica (empresas privadas) como para personas "naturales", que son consideradas en su condición de propietarios. Son derechos del mercado. De hecho, son derechos de colectivos, que declaran su independencia del Estado. En este sentido son derechos que constituyen la economía como sociedad civil.

Al ser reasumidos hoy y al ser considerados como la clave de los derechos humanos en la estrategia de globalización, son derechos de las grandes burocracias privadas que se han impuesto a las burocracias públicas en el proceso de globalización. Derrotada la burocracia pública, la burocracia privada asumió el poder en nombre de los derechos humanos. Inclusive sostiene que en realidad no es burocracia, sino "iniciativa privada" en lucha contra la burocracia. La burocracia pública se transformó en el gran promotor del poder de las burocracias privadas. El proyecto de la AMI (Acuerdo Multinacional de Inversiones) intenta transformar esta situación de hecho en legalidad constitucional.

En esta situación, desaparece el status fundacional del ciudadano. Solamente la burocracia pública tiene ciudadanos, la burocracia privada tiene nada más que clientes. Los tiene en todo el mundo, pero con quienes no son clientes no tiene nada que ver. Clientes se puede tener mundialmente, pero no hay ciudadanos del mundo. La actual exclusión de la población es el resultado de la imposición de las burocracias privadas sobre la burocracia pública. La ciudadanía pierde su significado. Sin embargo, los derechos humanos del ser humano específico —sus derechos emancipativos— fueron declarados a partir de la ciudadanía. Por tanto, pierden su vigencia.

Max Weber vio esta transformación de la empresa privada en burocracia privada. Pero, desde el punto de vista de hoy, resulta ingenuo frente a este fenómeno. Habla de "las organizaciones capitalistas privadas, organizadas de una manera cada vez más burocrática"[1]. Sin embargo, correspondiendo a la situación de su tiempo, ve el peligro en la imposición de la burocracia pública. Sobre los sometidos a la burocracia pública generalizada dice:

"Pero sí son, en cambio, menos libres, porque toda lucha por el poder con una burocracia estatal es inútil, y porque no se puede apelar allí a instancia alguna interesada en principio contra ella y su poder, como es posible, en cambio, frente a la economía privada. Esta sería toda la diferencia"[...] "Una vez eliminado el capitalismo privado, la burocracia estatal dominaría ella sola. Las burocracias privada y pública, que ahora trabajan una al lado de la otra, y, por lo menos posiblemente, una contra otra, manteniéndose pues, hasta cierto punto mútuamente en jaque, se fundirían en una jerarquía única: a la manera por ejemplo, del Egipto antiguo, sólo en forma incomparablemente más racional y, por tanto, menos evitable".[2]

Se puede entender que Max Weber haya tenido este temor en su tiempo. Pero resultó perfectamente equivocado. Donde la burocracia pública logró imponerse a las burocracias privadas —como ocurrió en el socialismo soviético— fueron los ciudadanos quienes al fin rompieron su poder. Pero lo que Weber ni siquiera podía sospechar nos toca hoy. Se trata de la imposición de las burocracias privadas, que se devoran a las burocracias públicas. Con mucho más derecho podemos hoy ir sobre la burocracia privada, lo que Max Weber decía sobre la burocracia pública, es decir, que desde allí se constituye algo que funciona "a la manera por ejemplo, del Egipto antiguo, sólo en forma incomparablemente más racional y, por tanto, menos evitable." La burocracia pública no era capaz de constituir un poder mundial, la burocracia privada, en cambio, lo ha podido hacer.

---

[1] Weber, Max: *Economía y Sociedad*, FCE, Méjico, pp. 741-742.
[2] Ibid, pp. 1073-1074.

Weber todavía cree que la competencia controla a la burocracia privada, mientras el peligro consiste en la burocracia pública. Por esta razón, el mismo Weber puede seguir pensando en términos de derechos humanos identificados con el derecho del propietario. Hoy no puede haber mucha duda de que es la competencia irrestricta que lleva al dominio absoluto de la burocracia privada sobre el mundo entero, haciendo pedazos el poder público.

Hoy terminó esta posibilidad que Weber veía. Derechos humanos hoy tienen que ser los derechos específicos del ser humano y estos derechos son derechos de un ser natural, corporal. Solamente los derechos humanos en este sentido se pueden enfrentar a la tendencia obvia, a la dominación absoluta de la burocracia privada —poderes sin ciudadanos— sobre los seres humanos, una tendencia que nos condena a todos a un viaje de Titanic sin retorno.

A partir de esta situación hay que pensar las alternativas. Hoy no es para nada claro cuáles podrían ser. Solamente podemos afirmar que una acción alternativa puede consistir solamente en una acción asociativa. Solamente así se puede disolver estas fuerzas compulsivas, que resultan precisamente de la supresión de cualquier acción asociativa. Eso implica, por supuesto, la acción solidaria. Sin embargo, tal acción asociativa hoy desemboca también en dimensiones globales, sin las cuales no puede ser efectiva.

4. Una reflexión desde la tradición cristiana

Quiero hacer solamente algunas reflexiones para acercarnos a una evaluación de estos hechos a partir de las tradiciones cristianas.

Creo que hoy hay que recuperar una dimensión de esta tradición, que ha estado mucho tiempo marginada. Se trata de la teología de la crítica de la ley, como la elaboran San Pablo y el evangelio de Juan. Tiene muchos elementos para sostener un juicio también sobre este proceso de globalización y los sacrificios de seres humanos que impone en pos de su ley.

Todo el proceso de globalización consiste en la imposición ciega de una ley, que esta vez es la ley del mercado. Se trata de una ley que desató la guerra económica, la eliminación de los derechos humanos y su sustitución por la competitividad como valor supremo. Hoy podemos volver a esta convicción temprana en el cristianismo, según la cual pesa una maldición sobre quienes buscan su salvación por el cumplimiento de la ley y de que la ley, tratada como ley de cumplimiento, da frutos de muerte. Allá aparece de nuevo esta convicción, de que el verdadero pecado se comete cumpliendo la ley.

En la Edad Media de alguna manera se ha mantenido esta convicción. Se decía: *suprema lex, maxima iniustitia* (suprema ley, máxima injusticia) o *fiat iustitia, pereat mundus* (con la máxima ley perece el mundo; cúmplase la ley aunque perezca el mundo). La justicia en este contexto no significa sino el cumplimiento de alguna ley. Se trata de la ley que implica el sacrificio del mundo entero.

Nuestro sistema se basa más bien en la totalización de la ley, que Max Weber expresa como legitimidad por legalidad. Creo, que hoy tenemos que retomar y reformular la teología de la crítica de la ley, de la cual podemos derivar una nueva formulación del sujeto humano, sin la cual ya no puede ser concebida la persona hu-

mana. Es un sujeto libre frente a la ley, que en solidaridad enfrenta la ley en la medida en la cual su fruto es la muerte.

Sacrificios humanos, explotación y exclusión se realizan por medio de una sola ley: la ley del mercado. Hoy es ésta la ley, en cuyo nombre se aplasta la subjetividad del ser humano. Sin interpelar esta ley no hay vida humana posible. Inclusive la propia autonomía personal no es posible retenerla sino por medio de esta interpelación del mercado.

Franz Hinkelammert
DEI - San José
Costa Rica

JOSÉ MÍGUEZ BONINO

ECONOMÍA Y HERMENÉUTICA BÍBLICA

Resumen

Las referencias a la dimensión económica recurren a lo largo de toda la Biblia. Son de índole diversa, tanto por los contextos literarios como por los económicos y sociales en que se presentan. A su vez, las hermenéuticas que les han sido aplicadas para vincularlas con la conducta y condiciones contemporáneas son igualmente diversas. El artículo ha escogido un tema central —pobreza y riqueza— y pasajes bíblicos clásicos de la Ley y el Evangelio y tres modelos y momentos de interpretación representados por Clemente de Alejandría, Calvino y dos contemporáneos (uno europeo y el otro latinoamericano), para dejar finalmente planteada la pregunta acerca de la diversidad de interpretaciones que, sin embargo, marca ciertas direcciones que parecen reaparecer en todos ellos.

Abstract

References to the economic dimension are present throughourt the Bible. They vary both in literary gendre, depending on the economic and social conditions of their contexts. The hermeneutics applied to these texts are also diverse. The article has chosen the central theme of —wealth and poverty— and classical passages in the gospels of the law, and three moments and models of interpretation represented by Clement of Alexandria, Clavin and two contemporary exegetes (one European and the other Latin American), for to finally lead to the question of diverse interpretations while at the same time pointing to certain directions which seem to reappear in all of them.

Como relatos, símbolos, oraciones, mandamientos o reflexiones, las alusiones a la dimensión económica de la vida humana recurren a lo largo de toda la Biblia. No podría ser de otra manera en un libro que consiste en gran medida en el relato de momentos, personas, acontecimientos. Y, sea cual fuere nuestra interpretación, la actividad económica —lo que el ser humano hace para mantener y reproducir su vida— lo acompaña en todos los tiempos y lugares. Naturalmente, a lo largo de casi mil años, las condiciones económicas, los sistemas de su funcionamiento, las estructuras que se van generando, son diversas. El camino entre el nomadismo pastoril de los patriarcas y la economía del Imperio Romano es largo y tortuoso. Ni siquiera puede definirse en etapas uniformes y sucesivas, pues distintos modos de producción, distribución y consumo y las relaciones sociales (familiares, políticas,

culturales) que los acompañan, vehiculan y condicionan, se superponen y combinan de diversas maneras en el tiempo y el espacio.

Ocurre, sin embargo, que la Biblia es a la vez una serie de escritos diversos, un 'canon' que la comunidad cristiana asume en su totalidad y un 'libro sagrado' que se supone debe guiar la comprensión y la conducta de los creyentes. El problema de la interpretación de esa 'dimensión económica' en la Biblia se plantea, por lo tanto, por lo menos a tres niveles: uno es la ubicación de una determinada alusión bíblica a lo económico en el espacio y las condiciones en que se generó; otro tiene que ver con la interrelación entre esas varias alusiones, en búsqueda de analogías, correspondencias o desarrollos que pudieran apuntar a una 'visión bíblica de lo económico' y una tercera es, ¿cómo 'releer' una y otra cosa en el presente. En esta breve presentación he elegido unos pocos ejemplos de interpretaciones de textos con referencia económica en distintos momentos de la historia de la interpretación bíblica.

El tema de la riqueza, los pobres, la caridad ejerció una particular atracción para los padres de los primeros siglos. Su preocupación es predominantemente pastoral y dirigida a la perfección de esa vida espiritual que era para ellos el sentido esencial del Evangelio. ¿Cómo se alcanza esa plena participación del alma en lo divino y qué papel juegan las cosas terrenales en esa búsqueda? Relatos como la historia del 'joven rico', o Zaqueo, parábolas como las de 'el rico y Lázaro' o del tesoro escondido, aparecen frecuentemente en las homilías y tratados.

Clemente de Alejandría toma la historia del joven rico como eje de su reflexión acerca de "*¿Quién es el rico que ha de salvarse?*"[1] Clemente plantea el tema con una pregunta decididamente antropológica y ética: "*¿Qué es lo que persuade* [al joven rico] *a alejarse del Señor y del ruego, la esperanza y la vida que antes había buscado con ardor?*" Sin duda, la orden de abandonar sus posesiones. Y, ¿por qué esa orden?: no es simplemente para desposeerlo sino para que "*destierre de su alma sus nociones acerca de la riqueza, su excitación y sentimientos mórbidos con respecto a ella, las ansiedades que son las espinas...que ahogan la simiente de la vida*". El propósito del Señor no es desposeerlo sino guiarlo a "*liberarse de las pasiones del alma*". Y para eso no es solo necesario abandonar las riquezas sino "*hacer buen uso de ellas*": reconociendo que las posee "*más a causa de sus hermanos que de sí mismo*". La riqueza en sí no es mala, pero se torna peligrosa "*porque es difícil para el alma no ser seducida y corrompida por los lujos y los floridos encantos que acompañan a una gran riqueza*". Sin duda, el sentido dominante del texto es 'espiritual': *El mayor peligro que corremos, al escuchar un texto como éste es "escuchar sus palabras en forma carnal"; mas bien debemos "con la debida investigación e inteligencia, buscar y aprender el significado oculto en ellas". "El renunciamiento, pues, y la venta de todas las posesiones, debe entenderse referido a las pasiones del alma"*. Sin embargo, en forma subordinada, aparecen también dos temas claros a los padres: el peligro de las riquezas y la obligación de compartir y, por consiguiente, la administración de las riquezas para beneficio de los demás.

Estos dos temas aparecen con mayor radicalidad en otros padres, particularmente en comentarios a la parábola de 'el rico y Lázaro'. "*Quien no se compadece ni conmueve ante el hambre y la enfermedad de su prójimo es una bestia irracio-*

---

[1] "Who is the Rich Man That Shall be Saved?", *The ante-nicene Fathers*, Vol. II (Grand Rapids: Eerdmans, 1951) pp. 593-599.

nal, que no tiene derecho a llevar figura de hombre, pues contradice o desmiente su naturaleza" (Asterio Amaseno, un post-niceno del Ponto: "Sobre el rico y Lázaro", Migne PG. XL, 170-1). *"La insolencia y el orgullo de los ricos* [en la parábola del rico y Lázaro] *se explican con rasgos exactos, que son de tales condiciones inhumanas, que...hacen servir la miseria de los pobres de incentivo a sus voluptuosidades; se burlan del necesitado, insultan al indigente y despojan al que era necesario se compadecieran"* (Ambrosio: "Sobre el Evangelio según san Lucas"; Migne, PL, XV, 1860). *Basilio*, uno de los capadocios es, sin embargo, quien tal vez formula con más vigor el tema en su "Homilía a los ricos", basada igualmente en la historia del joven rico. Su preocupación coincide con la de Clemente: se trata de liberar al rico de su codicia. Pero la temática económica, casi accidental en Clemente, ocupa ahora los dos tercios del mensaje: *"Porque si era verdad lo que afirmaste, que habías cumplido desde tu juventud con el precepto de la caridad, y que habías dado a los demás lo que a ti mismo ¿de dónde, dime, te ha venido esa abundancia de riquezas? Pues el cuidado de los necesitados gasta las riquezas; pues cada uno ha de recibir un poco según su necesidad, y todos han de repartir igualmente sus bienes y gastarlos entre los pobres."* Y generaliza su interpretación: *"Mira, hombre, la naturaleza de las riquezas...¿Hasta cuándo va a estar siendo el oro lazo de las almas, anzuelo de la muerte, astucia del pecado? ¿Hasta cuándo van a ser las riquezas causa de la guerra?...¿Quién es el padre de la mentira? ¿Quién el urdidor de falsas acusaciones? ¿Quién engendra el perjurio? ¿No es la riqueza?" ("Homilía a los ricos"; Migne, PG, XXXI, c. 277-304).*

No hay duda que el sentido de estas interpretaciones responde a una concepción de la fe centrada en la vida eterna, la purificación del alma de toda preocupación por las cosas materiales, un cierto desprecio por este mundo con sus tentaciones y halagos. ¿Cómo ver, entonces, en la referencia 'económica' de estos padres?: ¿Son la crítica de la riqueza, la desconfianza cuando no el rechazo de la propiedad privada, el comercio y la prosperidad, la condena, en varios de ellos, de la esclavitud y la insistencia en la caridad, fundamentalmente, como alguna vez lo propusiera Max Weber, la expresión de una piedad ultramundana? ¿No será también y a la vez una hermenéutica, en el idioma de una espiritualidad más o menos platónica, de la tradición bíblica de la justicia, del derecho de los pobres? ¿O tal vez, como otros lo han sugerido, la reminiscencia —compartida también en mitos griegos y romanos— de una edad de oro primitiva, identificada en la visión bíblica con el jardín del Edén, donde todas las cosas eran compartidas y reinaba una plena paz y abundancia? En cuyo caso, el pecado ha corrompido ese 'tiempo primigenio' y la 'purificación del alma' de esa corrupción es la preparación para la recuperación, escatológica y/o ultraterrena, de ese Edén. ¡Solo así el 'joven rico' podrá alcanzar 'la vida eterna'!

Juan Calvino ha quedado establecido, a partir de interpretaciones, a veces abusivas, de las tesis de Max Weber, como la figura religiosa que, por su teología y la piedad o actitud religiosa que engendró, impulsó y legitimó el desarrollo del capitalismo. Como, a la vez, Calvino representa una línea de la Reforma particularmente estricta en su insistencia en la suficiencia de la Escritura, resulta especialmente interesante considerar, aunque sea brevemente, la 'hermenéutica' con la que las interpretó.

Si leemos, para mantenernos en perspectiva, su comentario a la historia del 'joven rico', nos sorprende la semejanza con lo que leímos en Clemente: (1) el propósito de la demanda de Jesús no es condenar la riqueza sino la avaricia, rescatar al

joven ('funcionario' dice Calvino, siguiendo a Lucas) de su obsesión por las cosas terrenales y remitirlo al ámbito de la vida eterna; (2) no basta despojarse de las riquezas; es esencial darlo 'a los pobres' —el propósito no es la desposesión sino el amor; (3) las riquezas, sin embargo, son un grave obstáculo, porque, debido a la corrupción del alma humana, se posesionan del ser humano y lo alejan de Dios y del prójimo. *"Conservar lo que Dios ha puesto en nuestras manos, siempre que, sosteniéndonos a nosotros mismos y a nuestra familia sobria y frugalmente, demos una porción a los pobres, es más virtuoso que derrocharlo todo"*. La enseñanza que verdaderamente se sigue de ese relato es *"la oculta enfermedad de la avaricia"*. Despojarse de las riquezas es el único remedio posible para alguien que *"permanece atado a su riqueza y arde de avaricia"*. Porque, *"es cierto que las riquezas no nos impiden por sí mismas el seguir a Dios, pero, a consecuencia de la perversidad de la mente humana, es casi imposible que los que tienen gran abundancia no sean intoxicados por ella...por así decirlo, encadenados por Satanás e impedidos de elevar su pensamiento al cielo; por el contrario, se entierran y se atan y se esclavizan totalmente a la tierra"*. Pero, con Clemente, añade que no basta con despojarse de su riqueza porque *"el despojar a los demás y a sí mismo del uso del dinero, no merece aplausos; por eso Cristo aplaude, no simplemente el vender sino el ayudar con generosidad a los pobres"*[2].

Sin embargo, sin adherir a la interpretación weberiana, es evidente que Calvino enfrenta problemáticas económicas distintas a las de los primeros siglos, que asume otras responsabilidades 'políticas' y que define una interpretación original de las Escrituras, dentro de los parámetros generales de la Reforma. En primer lugar, lo hace dentro de un marco teológico que explicita con toda claridad en la sección sobre "La función de la ley Moral"[3] de la *Institución de la Religión Cristiana*[4]: La ley moral, que está presente en la conciencia humana, aunque entenebrecida por el pecado, y que supremamente se formula con toda claridad en las demandas de la ley en la Escritura, particularmente en la ley moral mosaica, tiene tres funciones igualmente necesarias: acusadora, coercitiva y educativa.

(1) Una función acusadora. *"Amonesta a todos y a cada uno por su injusticia hasta abatir su orgullo, convencerlos y finalmente condenarlos"*, preparándolos así para el arrepentimiento y la justificación.

(2) Una función coercitiva. Impone compulsivamente reglas de conducta en la sociedad: *"esta justicia impuesta y forzada es necesaria para el bien de la comunidad humana, para lograr una paz que de otro modo quedaría librada a una condición en que todas las cosas quedarían pervertidas y confusas, en la que cada uno podría hacer lo que quisiera"*.

De Calvino hasta el presente, el tema de la economía capitalista, que el Reformador comenzó a entender en su racionalidad y en sus sombras, fue ganando es-

---

[2] No teniendo disponibles los textos completos en francés o latín de los comentarios bíblicos de Calvino, he tenido que recurrir a *Calvin's Commentaries* (Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1949ss). En este caso a "Harmony of Mathew, Mark and Luke", Vol. II, pp. 395ss.

[3] Calvino distingue la ley moral de la ceremonial, que interpreta, un tanto alegóricamente como 'sombra' de la religión nueva del Evangelio. Con todo, a veces también la ve como símbolo de la ley moral.

[4] Jean Calvin, *L'Institution Chrétienne* (Labor et Fides, Génève, 1955), Livre Second, ch. VII/6-12, pp. 112-120).

pacio hasta proclamarse hoy como el único sentido, futuro y esperanza de la historia. Si bien la religión quedó cada vez más encerrada en la subjetividad y el individuo, el desafío que la economía representaba para la fe cristiana no desapareció. A partir de fines del siglo XIX, la Iglesia Católica Romana comenzó a desarrollar una 'doctrina social' muy atada teológicamente por bastante tiempo a la concepción de la ley natural, pero crecientemente apoyada, en los últimos treinta años, en el uso de textos y nociones bíblicas. Casi simultáneamente con las primeras encíclicas sociales, el Protestantismo, más tímidamente en Europa continental y con más vigor en el mundo anglosajón, gestó, desafiado por las consecuencias sociales de la revolución industrial, un 'Evangelio social', basado en la recuperación del discurso social de los profetas y en las 'enseñanzas de Jesús' sobre 'el Reino de Dios'. Varias iglesias proclamaron, apoyadas en la interpretación bíblica del Evangelio social, 'credos sociales' que trataban de formular unas definiciones de fe con respecto a la condición del obrero, a la demanda de justicia y protección de los débiles, a la recta distribución de los bienes, a los necesarios límites al poder del capital. Al mismo tiempo, las ciencias bíblicas desarrollaban instrumentos técnicos, en el estudio de la historia, en la crítica textual, redaccional y de las formas, en el análisis lingüístico, en la teoría hermenéutica, en la 'lectura popular de la Biblia'. Y esos avances permitían formas nuevas de enfocar la economía desde la lectura e interpretación de las Escrituras.

Estamos ahora en un terreno más conocido —que por otra parte quedará suficientemente ilustrado en los artículos de esta publicación y ya lo ha sido en numerosos trabajos publicados en RIBLA— que me exime de extenderme sobre las hermenéuticas bíblicas con respecto a la economía en trabajos recientes. Me permito, sin embargo, mencionar muy brevemente dos ejemplos de estas nuevas tentativas que me ayudan a plantear un breve comentario con el que quisiera concluir estas líneas.

El teólogo luterano alemán *Ulrich Duchrow*, en uno de sus recientes libros, *Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft: Biblische Erinnerung und politische Ansatze zur Uberwindung einer lebensbedrohenden Okonomie* (1994)[5], habla de "un nuevo paradigma", "un enfoque socio-histórico" que, sin reduccionismos socio-políticos, permite *"reconocer que las estructuras socio-económicas y políticas y las formas de actuar deben, de acuerdo a la percepción de la Biblia, ser entendidas como decisiones por o contra Dios"* (p. 133), es decir, opciones en que se juega la autenticidad cristiana de la fe. Sobre esa base Duchrow sigue el desarrollo de las varias etapas de la historia bíblica —la emergencia de Israel como una 'sociedad contractual alternativa', el intento de 'controlar' el sistema monárquico por medio de la profecía y la ley, las alternativas luego del colapso de la monarquía y la transformación de la sociedad israelita en un rincón del Imperio Persa, la resistencia a los imperios Helenista y Romano y las alternativas de menor escala de los escritos apocalípticos, el movimiento de Jesús y las comunidades mesiánicas como sal, luz y levadura del Reino de Dios en Israel y en las naciones.

No interesa aquí discutir si son o no objetivamente correctas las descripciones e interpretaciones de esas etapas —siguiendo a conocidos autores como J. Ass-

---

[5] Hay una traducción al inglés, *Alternatives to Global Capitalism, drawn from Biblical history, designed for Political Action* (International Books, Kairos Europa, 1995). *Cuadernos de Teología*, Vol. XV, números 1 y 2, 1996, pp. 67-95 publica bajo el título "Dios o Mamón: Economías en Conflicto" un artículo de Duchrow que resume las tesis del libro.

mann, Lofhink, Gottwald, R. Albertz, Crüsemann y otros para el AT y K. Bengst, Schottrof, Theissen para el NT. Lo que me interesa destacar aquí es que, como se advierte en los títulos que Duchrow ha adoptado para definir las diversas etapas, el método socio-histórico le permite identificar unas líneas matrices en el proceso histórico tal como la propia Biblia lo describe e interpreta, que definen una 'teología de lo económico' o, más propiamente, un proyecto que desafía la práctica cristiana. Así, al final de esa sección histórica, el autor resume "cinco reglas bíblicas para revisitar el pasado"[6] *(Fünf biblische Erinnerungsregeln)* (pp. 193-198). Éstas, a su vez, le permiten, por una parte, una crítica a ciertas eclesiologías y teologías del estado y propuestas para modelos *"legítimos de ser iglesia y tomar pasos hacia una economía que sostenga la vida"* y por otra parte, analizar críticamente las características del sistema económico vigente y proponer alternativas.

"Dios o Mamón" titulaba Duchrow un artículo que resume el libro que acabamos de citar. Con el mismo título presentaba hace poco más de diez años el Prof. *René Krüger*, nuestro último referente en este breve itinerario, su tesis doctoral[7] sobre el evangelio de Lucas. Me parece interesante hacerlo porque el autor organiza su estudio del evangelio de Lucas desde la perspectiva semiótica que, junto a la socio-histórica y la 'lectura popular de la Biblia' ha primado durante los últimos veinte o treinta años en la teología latinoamericana. No vamos a entrar en la cuidadosa exposición que el autor hace sobre el método, excepto para mencionar la característica central que subraya Krüger: *"se perciben siempre por lo menos dos términos como coexistentes en oposición, y que el espíritu humano es capaz de captar la relación entre esos dos términos, construyendo a partir de los mismos el significado de su percepción"* (p. 6). *"A partir de esa oposición fundamental nacen a todas las funciones otras contrarias; a los roles o papeles positivos, otros negativos; todo programa narrativo proyecta ante sí como su sombra inseparable un anti-programa; en fin, valores, programas, actuantes, actores, papeles temáticos, objetos, sujetos tienen sus respectivos antis"* (p. 9). El estudio de Lucas descubre, como las oposiciones básicas, que se corresponden, una 'isotopía relacional': *"un nuevo modelo de convivencia* [practicar solidaridad con los débiles de todo orden]; *y negativamente el rechazo de un anti-modelo relacional"* (p.456). Y otra 'isotopía económica' edificada sobre *"el abismo entre pobres y ricos, la solidaridad de Jesús con los pobres y su anverso: el juicio sobre los ricos egoístas; y la ética del compartir"* (p. 497).

La historia de 'el joven rico' es a la vez una clara ilustración y una evidencia de esa interpretación. Veamos cómo se presenta esta historia, analizada semiótica-

---

6 Resumidamente: (1) "El punto de partida es el lugar desde el cual formulamos nuestras preguntas cuando, en vista del presente y del futuro, 'rememoramos' la Biblia; (2) Aunque no desaparece la piedad personal *"el claro énfasis de la fe en Dios es celebrar juntos y testificar en esfuerzos comunes, mediante el desarrollo de estructuras para la sociedad...la acción liberadora y socializadora de Dios"*; (3) No hay 'memoria' de la acción liberadora y socializadora de Dios sin conflicto con los sistemas y estructuras económicas, políticas e ideológicas que esclavizan al ser humano y destruyen la solidaridad"; (4) Cada uno de estos conflictos, no solo desafía aspectos estructurales sino pone en cuestión el sistema como un todo; (5) La cuestión hermenéutica fundamental es: ¿cómo puede la comunidad cristiana relacionarse con la tradición de Israel y cómo puede la gente, los grupos, las comunidades y los pueblos, que no son israelitas ni cristianos, relacionarse con Israel y con la Iglesia y viceversa?

7 *Dios o el Mamón: Análisis semiótico y hermenéutico del proyecto económico y relacional del evangelio de Lucas*: Buenos Aires, Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos, 1987.

mente en Lc 18,18-30:

A ¿Qué praxis es necesaria para heredar la vida eterna?
B Condición: cumplimiento de los mandamientos
C Cumplimiento estricto por parte del interesado
D Falta todavía: vender todo, repartirlo entre los pobres y seguir a Jesús
E Fracaso del llamado por exigencia 'exagerada'
F Dificultad extrema para los ricos para entrar al Reino de Dios
F' Ilustración grotesca de esa dificultad
E' Inquietud de los oyentes por exigencia 'exagerada'
D' Dios puede hacer posible la conversión de los ricos, es decir, la venta de los bienes y el seguimiento
C' Cumplimiento estricto por parte de los discípulos
B' Condición para la recompensa: dejar todo (casa, familia)
A' Recompensa en este tiempo y en la eternidad (p. 379)

No sería difícil encontrar paralelos con las interpretaciones de Clemente con las que comenzamos nuestro itinerario. Pero es evidente que este análisis ha permitido radicalizar la disyuntiva y ubicarla en el ámbito estructural económico. Es por eso significativa la observación de Krüger: *"El segundo itinerario programático* [seguimiento] *propuesto al S* [joven rico=magistrado] *indica que la respuesta más profunda a la pregunta acerca de la vida eterna no consiste meramente en una indicación sobre un tesoro celestial* [que veíamos en Clemente, y aún en Calvino] *que se obtiene con la realización del primer itinerario programático* [vender los bienes y darlo a los pobres]. *La última respuesta consiste en el ofrecimiento de la praxis del seguimiento concreto".*

Sin duda podríamos identificar en la historia otras formas de relacionar las Escrituras con lo económico. Sin ir más lejos, han aparecido en el último medio siglo lecturas desde un fundamentalismo marxista, 'teologías de la prosperidad', la legitimación a la Michael Novak del sistema neoliberal. Y hasta hemos visto una interpretación apocalíptica en la que 'la marca de la bestia' sin la cual 'no se podía comprar ni vender' de Apocalipsis 14,17 se refería —tal vez no sin razón— ¡a las tarjetas de crédito! Una historia de esas interpretaciones no dejaría de ser útil y significativa. Pero hemos preferido aquí modelos de hermenéutica que han tenido repercusión e influencia en momentos importantes de la historia de la comunidad cristiana.

Las hermenéuticas que hemos hallado representan momentos históricos, corrientes teológicas y metodologías muy diversas. Como era de suponer, las interpretaciones están marcadas por las condiciones y los modelos económicos, la ubicación social, las categorías de pensamiento y la piedad de las personas y comunidades en los que surgen y a las que se dirigen (que no siempre coinciden). De estos condicionamientos tenemos hoy clara conciencia...e incluso a veces cierto 'fundamentalismo' que, ¡felizmente la libertad que Dios nos ha dado desmiente! También es claro que los diversos modelos hermenéuticos permiten descubrir nuevas dimensiones en los textos. O si queremos ponerlo en otros términos: las hermenéuticas son lentes —ciertamente con las limitaciones y las ventajas que el estado de la 'ar-

tesanía' de su tiempo permiten— que a la vez hacen posible ver cosas que quedaban ocultas, pero que, a la vez, a veces 'desenfocan' otras. Por eso, debemos mirarlas como instrumentos complementarios, tanto en sus coincidencias como en sus contradicciones.

Considero, sin embargo, que vale también la pena preguntarnos: ¿Hallamos elementos o *loci* de reflexión semejantes en las cuestiones o los resultados alcanzados? Simplemente como una invitación a la discusión, me atrevería a señalar al menos cuatro temas que recorren las distintas interpretaciones de la Biblia con respecto a la economía:

1) La condición del pobre —extranjero, viuda, huérfano, débil o indefenso— aparece casi siempre en las interpretaciones, aún en los casos en que se la ve como resultado de pereza o descuido, como un desafío o una convocatoria: piedad, limosna, justicia, solidaridad o reivindicación.

2) La vida económica es concebida siempre como una cuestión comunitaria: ricos y pobres se ven como interrelacionados. No hay 'destinos económicos' aislados sino relaciones —solidarias, destructivas o dependientes— que, en último término, abarcan a todos como conflicto, como demanda, como promesa.

3) Dios reclama justicia: Clemente puede verla como compartir, Calvino distinguirá caridad y justicia conmutativa, Duchrow como tema estructural. Pero todos procurarán, de una manera u otra, vincular el tema de la economía a la demanda de justicia.

4) En todos los textos se subraya el riesgo que el poder económico representa, sea por encerrar al ser humano en el ámbito de lo material, por hacerlo insensible al prójimo, 'prisionero de Mamón', por llevarlo a la 'idolatría' de la riqueza, del dinero o de la vanidad.

Estas observaciones pueden formularse de varias maneras. Lo que parece importante, desde el punto de vista de nuestra discusión actual, es que resulta prácticamente imposible una interpretación bíblica de lo económico como una realidad que se resume en si misma, que se define exclusivamente por sus propias 'leyes' y que se desvincula de su funcionamiento social. En último término, parece imposible, en una hermenéutica bíblica, negar el famoso aforismo patrístico: *"la gloria de Dios es que el ser humano viva"*. Es posible interpretar 'vida' en formas muy diferentes —algunas, por cierto, alienantes o reductivas. Pero en tanto ese ser humano exista en las condiciones reales de la existencia material, ninguna interpretación bíblica —aún la más ascética y ultraterrena— podrá eludir 'enredarse' de alguna manera con la 'economía'.

(3) Una función educativa. *"Que también es la principal y la que más propiamente corresponde a su propósito original"*, es *educativa u orientadora*: porque enseña al cristiano cómo debe entender y cumplir la voluntad de Dios en la totalidad de su vida y así lo guía en su conducta en el mundo. A partir de este *tertium usus legis*, Calvino desarrolla *"un método por el cual una persona piadosa puede ser enseñado a organizar correctamente su vida"*. Es en este contexto donde hay que entender la interpretación que Calvino ofrece de la conducta económica que, a partir de las Escrituras, el reformador propone al pueblo cristiano.

ELSA TAMEZ

LA TEOLOGÍA DEL ÉXITO EN UN MUNDO DESIGUAL
Relectura de Proverbios

Resumen
La autora analiza el libro de Proverbios desde la perspectiva del éxito económico y encuentra que es imposible tomar este libro como fundamento para la teología de la prosperidad. Inicia su escrito relacionando la ideología del éxito del mercado neoliberal y la teología de la prosperidad.

Abstract
The author analyses the book of Proverbs from the perspective of economic success and realizes that it is imposible to take this book as a basis for the theology of prosperity. He begins his writing in relation to the ideology of the success of the neoliberal market and the theology of prosperity.

En este artículo me centraré principalmente en una relectura de algunas partes del libro de Proverbios. Escojo este libro porque de la tradición sapiencial se han tomado textos para fundamentar una corriente llamada teología de la prosperidad, enfatizando lo económico.

Voy a empezar por relacionar el mercado neoliberal y la teología del éxito, después me introduciré en el mundo de los Proverbios para entender las propuestas sobre el éxito o prosperidad, y terminaré con una invitación a la sensatez para el mundo de hoy.

1. El mercado neoliberal y la teología del éxito

Una de las características más marcadas de nuestro mundo actual es la competitividad exacerbada en todos los niveles. Esta competitividad es promovida sin cesar por los medios de comunicación, los cuales, llegan a todas las partes del mundo por el fenómeno de la globalización. Se habla aquí y allá de triunfar en la vida y tener éxito en los negocios. Todos y todas estamos siendo convocados a ser ganadores y no perdedores. La meta es ser el número uno en esto o en aquello. El lenguaje que dominan los medios masivos de comunicación, como la radio, televisión, periódicos y revistas es un lenguaje atractivo y prometedor para la gente. Se dan mil consejos de cómo tener éxito y prosperar económicamente. No es difícil encontrar

en supermercados y librerías, manuales de cómo hacer negocios para prosperar y ser un triunfador. No pocas películas exhiben la tan trillada trama de cómo alguien se hizo inmensamente rico al esforzarse desde abajo.

Esta ideología del éxito muy marcada en la cultura norteamericana, está formando parte ya de casi todos los pueblos de la tierra donde haya electricidad para conectar la radio o la televisión. La globalización del mercado a través de los medios de comunicación hace posible que ahora todos tengamos los mismos deseos, sueños, modelos de vida y cosas.

Ya que es el orden del mercado libre quien exige la competitividad para aumentar la producción dirigida a los consumidores, y así aumentar las ganancias, la medida del éxito o prestigio se da solo al nivel de la posesión de riquezas y poder. Por eso es que hoy por hoy el espacio privilegiado del éxito está en el mundo de los negocios, sea productivo o financiero, y en la tecnología orientada por las políticas del mercado.

Siempre ha habido corrientes teológicas en sintonía con ideologías reinantes. El caso de la ideología del éxito no es una excepción. Hay un eco de esta ideología en la llamada Teología o Evangelio de la prosperidad, o también en la llamada Confesión Positiva. Como es sabido, básicamente en ella se afirma que los cristianos somos hijos del Rey y que por lo tanto debemos vivir lujosamente como reyes.[1] Cristo trae prosperidad no solo espiritual sino también física y material[2].

Reconocemos que la propuesta de esta teología es muy atractiva. No solo para quienes ya poseen riquezas, sino también para pobres y enfermos. A todos nos gusta tener comodidades y salud, y es agradable contar con ellas. Qué decir de aquellos desempleados que no encuentran trabajo cada mañana que salen a buscar. Si Dios da prosperidad en todo y a todos, sin excepción, por supuesto que cualquiera elige esa oferta religiosa. Creer en Dios y hacer su voluntad y por ello alcanzar el éxito económico es hacer un buen negocio, una buena transacción.

Me parece que esta teología corre paralela y articuladamente a la ideología del éxito que promueve el mercado neoliberal. Es más, bien puede ser su legitimación teológica. El mercado se presenta como la alternativa para dar la felicidad y prosperidad material que todos desean, y la teología de la prosperidad anuncia esa felicidad y prosperidad material como un derecho adquirido a quien acepta a Jesucristo como Salvador. En el primero la condición es la entrega a la libre competencia, sin regulaciones, en el segundo es la entrega a hacer la voluntad de Dios. La promesa de ambas propuestas es la prosperidad.

No habría problema si las promesas se cumplieran. Pero la realidad es otra. Los efectos no-intencionales del mercado neoliberal tales como el desempleo, la pobreza creciente, la deshumanización, la violencia imparable —por la despiadada competencia—, y el deterioro del ambiente, ponen en evidencia la imposibilidad del proyecto del libre mercado de dar prosperidad a todos. Es verdad que da prosperi-

---

[1] Cf Martín Ocaña, "Guerreros y Banqueros de Dios. Un análisis teológico de la guerra Espiritual y de la Teología de la Prosperidad", Ponencia presentada en la Fraternidad Teológica Latinoamericana, el 17 de octubre de 1997. San José, Costa Rica.

[2] Cf L. Lovett, "Positive Confession theology, en *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids; Regency, 1989, pp. 718-720.

dad y mucha, pero solo a los ganadores. Muchos son los perdedores, especialmente los débiles, en el actual mundo de la competencia.

Y en cuanto a la promesa de la prosperidad y bienestar para quienes se entregan a Jesucristo. Tampoco se logra como se propone, o sea, vivir lujosamente y contar con muchos productos del mercado. Pues no se puede prosperar con magia. La teología habrá que ponerla en práctica en el medio concreto del contexto, y para quien quiera enriquecerse hoy día el vehículo actual es el de someterse a las reglas del mercado libre. Si el cristiano quiere prosperar materialmente tendrá que entrar a la competencia en el mundo del mercado. Sin embargo, como dijimos arriba, no solo no se le garantiza el triunfo, sino que también le es imposible hacer la voluntad de Dios en ese terreno. Pues los triunfadores del mercado son quienes en la competencia solo piensan en sí mismos. El amor al prójimo no entra bajo ninguna circunstancia. Para prosperar tendrá que aplastar a otros, que le amenazan con llevarle la delantera. En el mercado no se conoce ni la gracia ni la misericordia.

Fuera del mercado está solamente la lotería, en la cual, no olvidemos, unos pocos son los de la suerte de pegarle al gordo. También está la herencia, pero para pocos, por supuesto.

Este es el mundo perverso en el cual vivimos.

Pero el problema no solo está en que las promesas de prosperidad difícilmente se cumplen para todos. Sino en que se ve en quienes no prosperan el mundo de los pecadores, aquellos poseídos por el demonio. Este es el problema fundamental. Pues la misma discriminación que genera el mercado de quienes son incapaces de competir, la hacen aquellos cristianos al considerar a los pobres como los pecadores. Si unimos el mercado con su lógica de exclusión, a la sentencia de los teólogos de la prosperidad con respecto a los excluidos, éstos, los excluidos del mercado, son catalogados como pecadores endemoniados. Y esta afirmación no solo es errónea desde todo punto de vista, sino inhumana.[3]

Es verdad que la pobreza es una manifestación del mal, del pecado estructural, del demonio. Lo cual es muy diferente de catalogar a los pobres como endemoniados, a quienes hay que exorcizar. La pobreza es una manifestación del mal, el cual está en aquella lógica del mercado que no tiene como criterio el bienestar de todas las personas, sino solamente el lucro a menor costo y tiempo posible. La pobreza creciente es una manifestación del pecado estructural, vivificado por las leyes autoreguladas del libre mercado. No se trata de exorcizar a los pobres sino de condenar la lógica actual del mercado y buscar una lógica en el cual las personas estén primero y haya cabida para todos y todas.[4]

La teología del éxito utiliza textos bíblicos como referencia para sus razonamientos. Emplea sobre todo textos de la literatura sapiencial para llegar a afirmaciones tales como: "el progreso económico es una bendición de Dios. Los justos tendrán bienestar, salud y larga vida". De hecho se trata de una fuerte tradición bíblica sapiencial que debe ser considerada, sobre todo si está siendo manejada de manera irreflexiva y fuera de contexto por los teólogos de la prosperidad.

---

[3] Cf Enrique Schäfer, "Fundamentalism: Power and the Absolute", Exchange, 23, 1994, pp. 1-24.
[4] Cf Perfiles Teológicos, J. Duque, Ed., San José: DEI, 1997.

2. ¿Qué dice el libro de Proverbios al respecto?

El libro de Proverbios es un valioso repertorio de dichos, sentencias, proverbios, y algunos poemitas que representan varias colecciones de distintas épocas.[5] Se recogen dichos y consejos de la tradición oral de épocas anteriores a la monarquía, de tiempos de la monarquía; antes del exilio y postexílicos. La composición final se haría alrededor del siglo III, aproximadamente, en tiempos del helenismo. Consejos y proverbios son patrimonio de todas las culturas, reflejan los hechos de la vida. Su fuente de origen es primeramente la experiencia de la vida. Los sabios maestros tendrán la tarea de recogerlos, readaptarlos a los oyentes de su tiempo para profundización de la reflexión y para la educación más formal.

Ya que el material refleja la observación de los acontecimientos de la vida cotidiana, se encontrarán contradicciones. Y es que la vida es contradictoria y compleja. Es por eso que no es posible absolutizar una afirmación proverbial, u obtener un dogma de las colecciones.[6]

Me concretaré entonces a reflexionar sobre aquellos textos que dan pie a desarrollar una teología de la prosperidad.

2.1. La doctrina de la retribución

Hay bastantes textos en Proverbios que reafirman la retribución o recompensa de los seres humanos de acuerdo a sus obras. Es decir, el obrar con justicia lleva inevitablemente a la felicidad y el obrar con maldad a la desdicha, al fracaso. La felicidad incluiría bienestar material, y la desdicha, la ruina. Para la época en la cual se escribió Proverbios, la retribución acontecía durante la vida aquí en la tierra. Más tarde, por la falta de verificación de esta afirmación, y con la ayuda de nuevas categorías en las cuales se afirma una existencia más allá de la muerte, la retribución se haría efectiva después de la muerte (cf Sab 3,1-4).

Los proverbios más antiguos del libro (10-22,16; 25-29) tienden a ser de carácter más universal. Aparecen en casi todas las culturas y reflejan simplemente las consecuencias propias de un comportamiento. En español hay un dicho que dice "lo que siembres eso cosecharás". En Proverbios encontramos "Quien siembra injusticia cosecha miseria" (22,8), "Quien busca el bien, se procura favor, quien va tras el mal, le saldrá al encuentro" (11,27); "Crisol para la plata, horno para el oro, el hombre vale según su reputación" (27,21).

En el pensamiento hebreo la felicidad va unida a la justicia (tsedek). Las recompensas, fruto de sus obras, son la *vida*: "Al que establece justicia, la vida, al que obra el mal, la muerte" (11,19); *honor*: "Quien va tras la justicia y el amor, hallará vida, justicia y honor" (21,21; 10,7); *alegría*: "A los pecadores los persigue la des-

---

[5] No hay acuerdo en el número de colecciones, pero posiblemente haya alrededor de nueve. Asumimos la división de Vilchez: Prólogo: 1,1-7; Primera colección: 1,8-9,19; Segunda Colección: 10,1-22,16; Tercera colección 22,17-24,22; Parte cuarta: 24,23-34; Quinta colección 25-29; Sexta colección: 30,1-14; Séptima colección: 30,15-33; Octava colección: 31,1-9; Novena parte: 31,10-31. Son fácilmente distinguibles no solo por el encabezamiento de las series, sino por la diferencia de estilo. Cf Alonso Schökel-J.Vilchez, *Proverbios*, Madrid: Ed. Cristiandad, 1984, pp. 97-103.

[6] Claus Westermann, *Roots of Wisdom, The Oldest Proverbs of Israel and Other Peoples*, Luiswille: Westminster John Knox Press, 1995, p. 133

gracia, los justos son colmados de dicha" (13,21; cf 10, 28); *y prosperidad material*: "La casa del justo abunda en riquezas, en las rentas del malo no falta inquietud" (15,6), "Ninguna desgracia le sucede al justo pero los malos están llenos de miserias" (12,21; cf 13,25; 14,11).

Los israelitas ven en Yahvé el sujeto de la retribución. Yahvé es quien observa las acciones (15,3) y favorece las del justo; "Yahvé no permite que el justo pase hambre, pero rechaza la codicia de los malos" (10,3). En algunos textos se enfatiza con gran convicción la idea de la retribución: "De cierto que el malo no quedará impune, más la raza de los justos quedará a salvo" (11,21); "Si el justo recibe su recompensa en la tierra, ¡cuánto más el pecador y el malo!" (11,31); "Jamás el justo será conmovido, pero los malos no habitarán la tierra" (10,30). Esta manera de pensar continuó aun después del exilio, lo encontramos en la primera parte de Proverbios (1-9, postexílico): "Por eso has de ir por el camino de los buenos, seguirás las sendas de los justos. Porque los rectos habitarán la tierra y los íntegros se mantendrán en ella; pero los malos serán cercenados de la tierra, se arrancará de ella a los desleales." (2,20-22).

A pesar de estas afirmaciones tan convincentes, coexisten otras que las matizan.[7] En el mismo libro de Proverbios a veces no acontece como se espera: Ej. "Hay quien gasta y todavía va a más; y hay quien ahorra en demasía solo para venir a menos" (11,24). Habría que entender que la afirmación proviene de una observación de la vida cotidiana, la cual es compleja. Sorprende sobre todo la relativa frecuencia de textos, en donde ya no depende automáticamente un resultado correspondiente a determinada acción sino que se deja a Dios el resultado final: "Al hombre, los planes pero de Yahvé, la respuesta" (16,16; cf 16,2.9.33; 19,21; 21,2.31). También hay textos en los cuales se reconoce la dificultad del ser humano de discernir sus propias acciones o reconocerse como justo: "¿Quién puede decir: Purifiqué mi corazón, estoy limpio de mi pecado?" (20,9) o "De Yahvé dependen los pasos del hombre, ¿cómo puede el hombre comprender su camino?" (20,24; cf 21,2).

La contradicción de estos textos, es decir, la convicción de la retribución exacta y el azar o gracia de Dios (así como también la confrontación radical de Job[8] contra la doctrina de la retribución por la falta de verificación histórica), indican posturas o actitudes coexistentes.

La teoría de la retribución tiene su valor cuando se considera como una promesa o un deber ser. ¿Quién estaría de acuerdo en que los injustos queden impunes mientras los que obran bien pasen por sufrimientos injustos?. El ser humano necesita aferrarse a una fe en un orden en el cual reine la justicia. Se necesita afirmar la recompensa del justo a pesar de que no se vea por ningún lado. Es una necesidad humana. El problema ocurre cuando se considera la fe en la retribución un dogma; entra en crisis la fe o la sabiduría y se vuelve una teoría desfasada de la realidad. Esta es la crítica de Job y Qohélet. Además, cuando la teoría de la retribución es asumida como dogma, se va más allá de una declaración de esperanza, y se ve a los pobres como los pecadores y a los ricos como los benditos. En estos casos, ya di-

---

[7] Me parece que no hay que ser tan estrictos en distinguir una evolución muy marcada del pensamiento sapiencial.

[8] El libro de Job —y posiblemente también el de Qohélet— ya existía en el tiempo de la composición final de Proverbios.

cha doctrina no tiene nada que ver ni con el origen de los proverbios, ni con la actitud de Yahvé, siempre misericordiosa. Esta problemática ha estado presente desde la antigüedad.

2.2. El éxito económico

La corriente actual de la teología de la prosperidad enfatiza sobre todo lo material —riqueza y salud—, como bendición de Dios.

En Proverbios encontramos esta prosperidad, pero siempre como consecuencia de acciones de justicia. Por eso se perciben medios de prosperidad aprobados, y medios reprobados; y algunos consejos para prosperar. Algunos dichos, no muchos, simplemente describen el éxito que le sigue cuando se da un buen regalo, por ejemplo, (17,8; 18,16) o se es audaz (11,16). Se trata de descripciones de lo que se observa en la vida diaria, ni se aprueba ni se condena.

Para ser más precisos, en Proverbios no se trata el éxito económico como se concibe ahora, sino simplemente se habla de salir bien, con dignidad; de prosperar sin pasar miserias. Muchos de los consejos provienen mas que todo del área rural y pareciera ser que tienen que ver originalmente con salvaguardar la casa en un sistema tributario.[9] La mayoría son contra la pereza o, en otras palabras, el trabajo hace prosperar. "Todo trabajo produce abundancia, la charlatanería sólo indigencia" (14,23); "Quien cultiva la tierra, se hartará de pan, quien persigue naderías es un insensato" (12,11; 28,19)[10]. Otros textos: 6,6-11; 10,4; 12,27; 13,4; 19,15; 20,13; 26,13-15; 24,30-34). Más que una recomendación de éxito económico se recomienda la moderación: "No es bueno comer mucha miel, ni buscar más gloria y más gloria" (25,27). "Dos cosas te pido, no me las rehuses antes de mi muerte: Aleja de mí la mentira y la palabra engañosa; no me des pobreza ni riqueza, déjame gustar mi bocado de pan, no sea que llegue a hartarme y reniegue, y diga "¿Quién es Yahvé?"; o no sea que siendo pobre, me dé al robo, e injurie el nombre de mi Dios". (30,7-9). El dar es otro mecanismo que atrae bendición económica (11,25). Más tarde, cuando los escribas eran muy activos en la producción de instrucciones, aparece la importancia de dar las primicias a Yahvé para honrarle, lo cual traería como consecuencia la prosperidad. Ocurre solo una vez y en la parte tardía de Proverbios (3,9-10).

No hay nada de originalidad en los consejos para no caer en la pobreza: no ser perezoso, como lo vimos arriba, no despilfarrar en vino y glotonerías (23,20-21); o con prostitutas (29,3). No se recomienda ser fiador con los extraños (6,1-5; 22,26-27; 20,16; 17,18).

Consejos detallados aparecen en 27,23-27: Conocer bien los bienes y su estado, en este caso el ganado, trabajar bien la tierra; comprar un campo con los propios recursos (con los machos cabríos) para producir sustento (leche de las cabras) para todos los de la casa y vestido (de los corderos). Conducirse así es ser sabio; la felicidad está en que se disfruta de sus propios productos. El famoso poema final, Prov. 31,10-31 retoma esta sabiduría y la expande en todas las dimensiones de la casa y la comunidad: personificada como una mujer, la sabiduría perfecta se plas-

---

9 Así, Ana Flora Anderson y Fr. Gilberto Gorgulho, *Os sábios na luta do pobo*, manuscrito, 1987.

10 Tal vez en este texto se observe una pugna entre los de tareas agrícolas contra aquellos que se sentían atraídos con la novedad extendida del comercio en la ciudad, como sucedió con el helenismo.

ma en trabajo, prudencia, audacia, discreción, discernimiento y misericordia. Ésa es la manera aprobada del éxito, según Proverbios.

2.3. La prosperidad injusta

La prosperidad económica alcanzada injustamente no es prosperidad, porque finalmente lleva a la muerte. Hay riquezas obtenidas indebidamente, las cuales no pueden ser consideradas como bendición de Yahvé. Dice 10,2: "Tesoros mal adquiridos no aprovechan, más la justicia libra de la muerte" (cf 11,4). Modos indebidos en la adquisición de bienes son: *Las balanzas falsas*, o tener dos pesas, esto es abominable a los ojos de Yahvé (11,1; 16,11; 20,10.23). Varios textos atacan *la fortuna rápida*. Al parecer siempre hay injusticia en su adquisición. "El hombre leal será muy bendecido, quien se hace rico aprisa, no quedará impune" (28,20; cf también 13,11; 19,2; 20,21; 21,5). *La usura*: "El que aumenta su riqueza por usura e interés, la amontona para el que se compadece de los pobres" (28,8)[11]. *La especulación*: "El pueblo maldice al que acapara el trigo; bendición para la cabeza del que vende" (11,26). *El robo y el soborno*: "Quien se da al robo, perturba su casa, quien odia los regalos, vivirá" (15,27; cf 17,23).[12] *La apropiación de tierras*: "No desplaces el lindero antiguo, no entres en el campo de los huérfanos" (23,10). *La charlatanería*: "Hacer tesoros con la lengua engañosa, es vanidad furtiva de quienes buscan la muerte" (21,6).

2.4. Relatividad de las riquezas

Aunque se hable de prosperidad económica como retribución a quien hace la justicia, las riquezas finalmente son relativizadas en bastantes textos de Proverbios. Éstas son siempre atracción para los malos y finalmente, por confiar en ellas, es su perdición (11,28; 28,22). La relativización ocurre en los proverbios de valoraciones, iniciados con la expresión "Más vale..." o "Mejor es...": "Más vale poco, con justicia, que mucha renta sin equidad" (16,8), "Mejor es un mendrugo de pan a secas, pero con tranquilidad, que casa llena de sacrificios de discordia" (17,1; cf 15,17; 16,19). La riqueza es pasajera, y no debe controlar la vida de las personas, dice el sabio: "No te fatigues por enriquecerte, deja de pensar en ello. Pones tus ojos en ello y no hay nada. Porque se hace alas como águila, y se vuela hasta el cielo" (23,4-5). Una de las atracciones de la riqueza es que atrae amigos, pero justamente por puro interés. Al pobre, en cambio lo abandonan los amigos (14,20; 19,4; 19,7), pues no tiene qué le puedan sacar. Por otro lado, la riqueza puede también ser tentación para los secuestradores, si el texto de 13,8 lo entendemos en ese sentido: "El precio de la vida de un hombre es su riqueza; pero el pobre no hace caso a la amenaza".[13] Se prospera económicamente utilizando la sabiduría (14,24), pero no siempre van jun-

---

[11] El proverbio retoma la creencia de que la fortuna acumulada por los malos, al final será para los pobres o los justos.

[12] Obsérvese el contraste entre el rechazo del soborno o regalo —con intención corrupta— en estos textos, y la comprobación cotidiana de que un regalo abre caminos en 17,8: "el obsequio es un talismán, para el que puede hacerlo; dondequiera que vaya tiene éxito. Cf también 18,16.

[13] Alonso Schöckel y J. Vilchez lo interpretan de esa manera, op. cit., p. 302.

tas sabiduría y riqueza; "El rico se cree sabio, pero el pobre inteligente, lo desenmascara", dice Prov 28,11. En todo caso la literatura sapiencial siempre coloca a la sabiduría por encima de las riquezas, el oro, la hacienda. "Adquirir sabiduría, cuánto mejor que el oro; adquirir inteligencia es preferible a la plata" (16,16; cf 8,18-21)

2.5. El éxito en el mundo desigual

El mundo socio-económico dibujado en Proverbios no es ideal, hay impíos que maquinan para hacer el mal, y pobres que sufren su violencia. Prov 1,10-19 y 6,12-15 los describe a estos con gran vivacidad. En ese mundo se da la invitación a acoger la sabiduría, aquella que lleva a la vida. Una sabiduría inteligente que discierne todos los ámbitos de la vida digna, en sus tiempos micros y macros. Sabiduría que llama a una posición firme frente a la ola de quienes siguen sus propios intereses avaros y mezquinos, dominados por su codicia. Proverbios es, como diría el exégeta Alonso Schökel, "una oferta de sensatez",[14] en un mundo insensato. Aunque por los textos que aluden a la retribución pareciera que es fácil caminar por las sendas de justicia, no lo es. El mismo libro lo reconoce: "Hay caminos que parecen rectos, pero al cabo, son caminos de muerte". (14,12; 16,25).

En Proverbios se reconoce el mundo desigual, es más "Yahvé da luz a los ojos del opresor y del pobre" (29,13), pues viven en el mismo mundo. Sin embargo, como los débiles llevan la de perder en ese mundo, Yahvé se levanta como su defensor. "Quien oprime al débil, ultraja a su hacedor, mas el que se apiada del pobre, le da gloria" (14,31; cf 17,5; 15,25; 19,17; 22,22-23).

Ésta es la luz que guía al íntegro; en un mundo desigual, Dios se apiada de los débiles y aprueba los caminos de quien hace la justicia (11,20; 15,8-9,29).

La dimensión del temor de Dios —como principio de sabiduría— marca la línea que le permite a los humanos ser humanos y tratar a los demás como humanos. Obviamente no significa tener miedo de Dios, sino simplemente reconocer con respeto que las vidas humanas pertenecen a Dios. El temor de Dios condiciona las actitudes, intenciones y acciones en la vida diaria, en el trato con los demás. El temor de Dios es el reconocimiento —por fe— de que en este orden desigual, Dios pone linderos invisibles en defensa de quienes "no tienen éxito" material. Temor de Dios es reconocer que el ser humano no es Dios, y que por lo tanto no tiene poder sobre la vida de los demás. El temor de Dios dice 14,27 es "fuente de vida, para apartarse de las trampas de la muerte"; "Quien anda en rectitud teme a Dios, el de torcido camino lo desprecia" (14,2); "Con el temor de Yahvé se evita el mal" (16,6).

Ya vimos arriba los consejos de la tradición oral y de los sabios para salir adelante de manera holgada, contando con lo necesario; en ninguna parte se habla de lujos innecesarios. Esto es porque en Proverbios, el éxito mayor está en preservar la dignidad humana, más que las riquezas. Por eso muchos de los textos en proverbios son dedicados a la integridad. Es decir, la capacidad del ser humano de ser justamente humano, con sentido de pertenencia, dueño de sus actos. Transparente y sincero en su palabra, pensamiento y obra. Un ser humano íntegro en el cual la misericordia forma parte intrínseca de su ser, en ese mundo desigual. El íntegro es aquel que actúa en consonancia con el actuar de Yahvé, su creador. La integridad se

---

[14] Alonso Schökel-J.Vilchez, *op. cit.*, p.17

hace visible en el proceder sabio, el cual es sinónimo del temor de Dios, el principio de la sabiduría. Muchos son los proverbios en los que encontramos las cualidades del íntegro. Este es aquel que se mantiene en la verdad: "Adquiere la verdad y no la vendas" (23,23; 12,17), no anda por dos caminos (28,18), es dueño de sí (16,32). Domina su propio ánimo (25,28). Va derecho y seguro, no anda con rodeos (16,9), no le quita la razón al justo, (18,5), ni dice que el malo es justo (cf 17,15). No hace acepción de personas para venderse por un bocado de pan (28,21). Los íntegros son quienes conservan su dignidad y han dejado que "la lámpara de Yahvé sea su hálito que le explora hasta el fondo de su ser" (20,27), por eso no se engañan a sí mismos. En fin, los íntegros son quienes no hablan falsedad, miran de frente y saben caminar con firmeza por los caminos de la justicia (4,24-27). Mantener la dignidad humana es aquí alcanzar el éxito.

Por la relación indisoluble entre justicia-sabiduría-temor de Dios-integridad humana, entendemos entonces que la prosperidad se hace manifiesta cuando repercute directamente no solo en el individuo, sino en la familia, la comunidad, el pueblo. La prosperidad pues beneficia a la colectividad. Por eso: "Con el bien de los justos, la ciudad se regocija, con la caída de los malos, grita de alegría" (11,10); "Con la bendición de los rectos, se levanta la ciudad; la boca de los malos la destruye" (11,11).

Dicho eso es posible entender que la misericordia y la generosidad marcan el camino de la prosperidad y del éxito: "El alma generosa será colmada, y el que sacia a otro la sed, también será saciado" (11,25); "El que da a los pobres no conocerá la indigencia, para el que se tapa los ojos abundante maldición (28,27; cf 22,9; 11,17; 14,21; 21,13). Misericordia manifestada hasta con el enemigo (25,21-22). Conducirse de esta manera solo es posible por medio de la sabiduría y el temor de Dios.

3. Proverbios: "Una oferta de sensatez"[15]

Como hemos observado, el éxito en Proverbios no tiene nada que ver con el éxito o prosperidad que propone el mercado libre ni la teología de la prosperidad. En primer lugar, no hay ninguna llamada a la competitividad para alcanzar el éxito, cosa indispensable en el mundo actual. No se invita a nadie a ser el primero. Hay prosperidad cuando se hace manifiesta en la colectividad. En segundo lugar, la práctica de la justicia, la integridad, la verdad y la misericordia, orientadas por el temor de Dios y la sabiduría, son la condición indispensable para alcanzar el éxito. Hoy día cuando se habla de teología de la prosperidad no aparecen ninguno de estos condicionamientos. Se enfatiza más bien buscar a Dios y reclamarle los bienes por "pertenecer a Cristo". Se trata aquí de una "transacción mercantil" en donde se ora y asiste a la iglesia para que Dios bendiga. El íntegro, de Proverbios, no hace justicia premeditadamente para merecer las bendiciones materiales, simplemente actúa como humano en armonía con el sentir de Yahvé. Como consecuencia de su actuar prospera porque se beneficia a sí mismo y a quienes le rodean. El justo es justo porque sí, por gracia, porque ha acogido el don de la Sabiduría. Querer ser tratado como rey por ser hijo de Cristo el Rey, es arrogancia. Proverbios arremete contra la

---

[15] Término de A. Schökel.

arrogancia (16,5; 16,18), pues no es de sabios (15,12). Además está muy lejos de la actitud de Jesús.

Proverbios nos invita a ser sensatos en este mundo de hoy en donde gobierna la mentira de los gobernantes (cf 14,15), donde el mercado totalitario somete con sus reglas a los seres humanos para que se combatan entre sí buscando los primeros lugares —con el miedo permanente de ser perdedores— y para que, sin control ni dominio propio, se consuman todos sus productos novedosos. En fin, este libro nos invita a ser sensatos, andar despacio y meditar profundamente, para discernir por dónde va el camino de la vida y el camino de la muerte. Si se acoge la sabiduría y se come como panal dulce, dice el 24,13-14 "...hay un mañana, y tu esperanza no será aniquilada".

Termino con la invitación del poema de Prov 8,1-11.

"¿No está llamando la Sabiduría?
y la Prudencia no alza su voz?.
En las cumbres de la colina que hay sobre el camino,
en los cruces de sendas se detiene;
junto a las puertas, a la salida de la ciudad,
a la entrada de los portales, da sus voces:
"A vosotros, humanos, os, llamo,
para ustedes es mi voz.
Entended, simples, la prudencia
y vosotros, necios, sed razonables.
Escuchad; voy a decir cosas importantes
y es recto cuanto sale de mis labios.
Porque verdad es el susurro de mi boca
y mis labios abominan la maldad.
Justos son todos los dichos de mi boca,
nada hay en ellos astuto ni tortuoso.
Todos están abiertos para el inteligente
y rectos para los que la ciencia han encontrado.
Recibid mi instrucción y no la plata,
la ciencia más bien que el oro puro.
Porque mejor es la sabiduría que las piedras preciosas,
ninguna cosa apetecible se le puede igualar".

Elsa Tamez
Apartado 901
1000 San José
Costa Rica

JORGE LUIS RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ

¿QUÉ PROVECHO TIENE ADÁN DE TODO SU TRABAJO CON QUE SE FATIGA BAJO DEL SOL? (Ecl 1,2)

Resumen
Este artículo considera el tema del trabajo que no rinde para la vida del propio trabajador, en la perspectiva del autor del Eclesiastés. El poder aprovechar la plenitud de la vida a través de la propia tarea es un don de Dios, mientras que el trabajo inútil se vuelve un suplicio sin fin.

Abstract
This article considers the theme of work; that it does not suffice for the worker him-/herself; from the point of view of Qohelet. The capacity to enjoy the fulness of life through the fruits of ones own work is a gift of God, while unworthwhile work becomes an endless suffering.

1. El amargo sabor del trabajo inútil: Qohélet, el Sísifo semítico

El libro de Eclesiastés empieza afirmando que todo es *hebel*. *Hebel* es la palabra hebrea que tradicionalmente ha sido traducida por *vanidad*. Pero esta palabra, en hebreo, tiene una gama de significados mucho más amplia que el concepto *vanidad*. Algunos de estos significados son: soplo, viento, suspiro, vacío, nada, vaciedad, irrealidad, ilusión, fatuidad, fantasma e ídolo. El término vanidad viene del latín *vanus* y significa: vacío, hueco, inútil, ineficaz, nulo. La *Septuaginta*[1] tradujo *hebel* por *mataiótes* que significa inútil o ineficiente.

Por eso, debe ser afirmado que el termino *vanidad* —tan típico de Qohélet[2] y característico de su pensamiento— debe ser comprendido con el sentido de *inutilidad* o de algo *inestable* y *poco duradero*, y no en el sentido más común que tiene la palabra *vanidad* en nuestra cultura, esto es, el deseo inmoderado de atraer admiración u homenajes, ni mucho menos en el sentido de *presunción*, *frivolidad* o *futilidad*.

Además, y lo que es tal vez lo más interesante en esta palabra, exactamente la misma palabra fue usada para llamar al hijo de Eva. Esto significa que el hijo de

---

[1] Traducción del texto hebreo para el griego hecha en Alejandría entre los siglos III-I a.C.
[2] Termino hebreo para Eclesiastés.

Eva fue llamado *soplo*, *vacío*, *viento*.[3] En varios momento el lenguaje de Qohélet nos remitirá al Génesis.[4]

Sin embargo, la afirmación sobre el *hebel* está precedida de una pregunta de Qohélet. Pregunta que, como veremos, debe ser respondida a la luz de la afirmación inicial sobre el *hebel*. Qohélet pregunta: *¿Qué provecho tiene Adán*[5] *de todo su trabajo con que se fatiga debajo del sol?* (Ecl 1,2) La palabra fatiga también nos remite al mito de la caída descrito en Génesis.

De esta manera, luego de la fuerte afirmación sobre el *hebel*, Qohélet pone una pregunta que tiene que ver con el sentido del trabajo. El trae a tono la situación de millones de trabajadores que día a día se fatigan desde el amanecer hasta el anochecer.

¿Qué provecho? o sea, ¿Qué nos queda después del trabajo? ¿Tan solo el cansancio? ¿Hay un sueldo? ¿Que sueldo?; ¿Qué provecho?, puede también ser dicho de la siguiente manera: ¿Cuánto será nuestro sueldo al fin de mes?

Provecho es la traducción de la palabra hebrea *yithron*. Palabra que también puede significar: ganancia, superávit y ventaja. El origen de este término debe ser buscado en el medio comercial. Era un término técnico usado en el momento de hacer un balance.

La pregunta de Qohélet tiene que ver con la utilidad o inutilidad del trabajo, Pues no hay nada peor que el trabajo inútil y —como veremos luego— monótono. Trabajar inútilmente sabiendo con anticipación que el trabajo no tendrá frutos. Será estéril. No alcanzará ni para echarle algo a la olla. No alcanzará para educar los hijos. No alcanzará para nada...

Los griegos ya sabían que uno de los peores castigos era trabajar inútilmente y, para ejemplificarlo, ellos contaban una historia acerca de un hombre llamado Sísifo, que había sido condenado por los dioses a empujar por toda la eternidad, sin descanso, una enorme piedra hasta la cumbre de una montaña. Cuando él llegaba arriba tenía que dejar rodar la piedra montaña abajo. Y así repetir eso por toda la eternidad. Albert Camus, filósofo argelino ganador del premio Nobel de 1957, comenta sobre eso que los dioses pensaron, por alguna razón, que no hay castigo más terrible que el trabajo inútil y sin esperanza. Y aunque Camus nos dice que es necesario imaginar a Sísifo feliz, también nos dice que algunas veces la tristeza se apodera de ese héroe absurdo que es Sísifo y que el inmenso infortunio es demasiado pesado para que lo pueda cargar.[6]

Los griegos ya sabían de la tragedia del trabajo inútil. Por eso cuando los dioses tuvieron que castigar a Sísifo con un castigo ejemplar lo obligaron eternamente a cargar esa piedra, montaña arriba, para después dejarla rodar y empezar todo otra vez.

---

[3] Hemos analizado la palabra *hebel* en un artículo anterior: Rodríguez, Jorge Luis. *A Ley, a Fadiga e o Vazio no livro de Qohélet. Estudos Bíblicos*, 51, 1996.

[4] Como ejemplos podemos decir que en el primer capítulo de Qohélet son mencionados el Sol, las aguas, el viento (espíritu), Adán, Elohim y el propio Abel, términos que también forman parte del léxico de los primeros capítulos del Génesis.

[5] Hemos preferido dejar la palabra hebrea *Adán*, y no traducirla. Generalmente esta palabra es traducida por hombre. Pero es claro que esta palabra se refiere al género humano: hombres y mujeres. También, manteniendo *Adán* hemos mantenido el recuerdo del Génesis, tan típico de Qohélet.

[6] Camus, Albert. *Le Mythe de Sisyphe*. Paris, Gallimard, 1943.

Algunas veces, Qohélet —como Sísifo— siente en la garganta la amarga inutilidad de lo que está haciendo. Del mismo modo, cuando habla de la monotonía del trabajo del día a día, las eternas vueltas del Sísifo griego recuerdan las eternas vueltas del Qohélet semítico. Sísifo con su roca, Qohélet con las vueltas del viento/espíritu (1,6), de las aguas (1,7), de las generaciones (1,4), del Sol (1,5) y de la propia vida (1,9). Nada nuevo hay debajo del Sol. Para uno y para otro la felicidad y el absurdo son dos hijos de la misma tierra. Son inseparables.

Pero Sísifo es un trabajador que está en los infiernos, su castigo no está en esta tierra, acontece después de su muerte. Mientras que Qohélet pretende hablarnos de lo que está debajo del Sol, de este mundo. Ésta es una diferencia fundamental entre ellos.

No hay nada peor que el trabajo inútil. Ese que no nos lleva a ninguna parte. Ése en el que el trabajador —el que se fatiga— nunca ve los frutos. Otros se llevan la ganancia.

El libro de Eclesiastés es claro sobre ese asunto y su autor nos dejó sus reflexiones sobre lo absurdo del trabajo que es realizado para que otro viva mejor, mientras que quien trabaja está cada vez peor.[7]

¿De qué sirve? ¿Qué ganaremos con eso? Son pregunta que se hacen miles de trabajadores que se sienten trabajadores inútiles, no porque lo que hacen sea inútil, sino porque el fruto del trabajo —sueldo— es inútil.

2. Hora del balance: ¿qué quedó de toda nuestra fatiga?

La palabra *yithron* —ganancia, superávit, ventaja, provecho— es una palabra exclusiva de Qohélet. Esto significa que no es usada por ningún otro escritor de la *Tanak*[8]. Esta palabra aparece 9 veces en Qohélet.[9] Es típica de él. Es una palabra del medio económico[10]. Del balance. El escritor sabe eso. Y usa esta palabra para hacer el balance del trabajo, a partir de un contexto existencial. No se trata simplemente de la ganancia. Sino de la propia vida. De la existencia. Del día a día. Tiene que ver con las cuentas finales de la vida.

Así, cuando él mira para atrás y recuerda su trabajo, sus fatigas, lo cotidiano cansador, cuando considera todas las obras hechas por sus manos, y la fatiga que le había costado realizarlas, se da cuenta que no sobró nada, que todo es absurdo y hambre de viento, que nada tiene valor debajo del Sol (2,11).

Sin embargo, a la hora del balance, hay una seguridad: *vale más (yithron) la sabiduría que la necedad, como vale más (yithron) la luz que las tinieblas* (2,13). Esa sabiduría tendrá que ser usada en varios casos. Qohélet coloca algunos ejemplos: si el machete no está afilado es ventajoso (yithon) usar sabiduría, ya que el machete sin filo resulta en doble fatiga (10,10). Hasta usa un poco de ironía: si la ser-

---

7 Ver, por ejemplo: Ecl 3,16; 4,1; 5,7.

8 *Tanak* es la palabra hebrea para el Antiguo Testamento. Es una palabra formada por las letras iniciales de las tres partes que componen la Biblia Hebrea: Torá (cinco libros de la Ley), Neviim (Profetas) y Ketuvim (Escritos).

9 Ver: 1,3; 2,11; 2,13; 3,9; 5,8; 5,15; 7,12; 10,10; 10,11.

10 Los traductores de la Septuaginta tradujeron esta palabra por *perisseia*: abundancia excesiva, ventaja, superioridad, *superfluidade*.

piente no se deja encantar y muerde, el encantador no tendrá ganancia (yithron) (10,11).

A pesar de todo, la pregunta fundamental permanece. La misma pregunta que fue hecha en el comienzo (1,3) será repetida en 3,9: "¿Qué provecho tiene el que trabaja, de aquello en que se fatiga?" Esta pregunta es aún más radical cuando se piensa en el balance final. En el fin de la vida. No solo en el sueldo de fin de mes, o en el pago después de una jornada de trabajo. Qohélet coloca la pregunta de la manera más radical posible. Si se piensa en qué nos quedará después de una vida de trabajo, la respuesta es: ¡nada! No sobrará nada. No quedará nada. Y esto sí que es un mal terrible. Qohélet no hace ninguna concesión a la ilusión. Él quiere ser consciente hasta las últimas consecuencias. Quiere mirar el fin en toda su belleza existencial. Y así él afirma: "*como salió del vientre de su madre, desnudo, así vuelve, yéndose tal como vino*" (5,15). Y la pregunta otra vez se repite, "¿Y de qué le aprovechó fatigarse en vano?" (5,16b). Y la respuesta es corta, clara y cruda: viento. Eso mismo, *viento*. El *ruah*, que es tan solemne en Génesis, adquiere en las palabras de Qohélet la fina ironía de un maestro.

Sin embargo, sus palabras todavía no se detienen. Frente al sombrío panorama de lo que quedará al final, comienza a hablar de sombras. Que como sabemos, solo pueden existir si hay Sol. Dos sombras: la del dinero y de la sabiduría. Él afirma (en 7,12) que la sombra de la sabiduría protege como la sombra del dinero. Sombra, en hebreo *sel*, es lo opuesto al Sol.

Pero, y siempre los peros cuando llega el momento del balance, Qohélet afirma que es más ventajoso el saber, pues la sabiduría permite ver el Sol (vivir) a quien la tiene. Y aún da un consejo: en los días del bien goza el bien; y en los días de la adversidad considera (7,14a). Considera, o sea, reflexiona. Felicidad y tristeza, bien y adversidad, son obras de Elohim, creadas por Él a fin de que Adán no pueda conocer el futuro (7,14b). Días de bien y días de adversidad se suceden en la existencia bajo el frío mirar de la ocasión y del destino. Ocasión que puede ser entendida como azar. Así, Qohélet afirma en 9,11 que todo es tiempo y azar (*pega*)[11]. Sin embargo, y aquí está la sabiduría de Qohélet, en los días de adversidad no hay que ser infeliz, hay que considerar y reflexionar. De este modo, el sabio debe ser feliz en los días de bien y calmo y reflexivo en los días adversos. *Basta a cada día su propio mal*, enseñará Jesús siglos más tarde (Mt 6,34).

Mas, la sombra de la sabiduría y del dinero solamente tienen sentido si Adán está vivo. Ellas permiten vivir, pero ellas están también bajo el signo del *hebel*. La vida no se agota en la sabiduría y el dinero. Hay algo más, hay mucho más. Sabiduría y riqueza, de acuerdo como lo entendían las escuelas de sabiduría tradicional[12], eran regalos divinos. Lo que las transforma en palabras claves en la teología de la retribución. Es evidente que con sabiduría y dinero la vida es mucho más fácil y agradable. Sin embargo, para Qohélet hay un don divino aún más grande. En medio del *hebel* que rodea toda la existencia, hay *una parte en la vida*[13] dada por el

---

11 El tema del *azar* en el libro de Qohélet será tema de futuros artículos, pues, en la actualidad estoy escribiendo una tesis de doctorado sobre ese tema.

12 Estamos conscientes de la ambigüedad del término *sabiduría tradicional* como también de las relaciones de ese tipo de sabiduría con una determinada clase social.

13 En hebreo: *heleq*.

propio Elohim para Adán, con el fin de que pueda tener algún descanso en los duros caminos de la vida.

Pero para poder comprender en qué consiste esa *parte en la vida*, ese don divino, deben permanecer en nuestros oídos las palabras, o mejor dicho el imperativo, de Qohélet: *en los días del bien goza el bien.*

3. La economía y la felicidad: disfrutar el producto del trabajo

Miles de trabajadores tienen horarios extenuantes. Despiertan temprano para quedarse todo el día en el trabajo. Los sueldos son bajos para la mayoría. Apenas alcanza para comer. La vida es dura para muchos obreros. Hombres y mujeres se cansan día tras día en trabajos agotadores y monótonos. Pero, a pesar de todo, nada de eso impide ratos de felicidad. El almuerzo de los días domingo, la rueda de amigos en el bar, la botella de vino, el asado, el fútbol, la televisión, la novia, la esposa, el esposo, la fiesta, el cumpleaños de la hija, la fiesta de bautismo... etc. Todas estas son ocasiones en las cuales hay alegría. El hecho de que el trabajo sea agotador no es motivo para que no se tengan buenos momentos de verdadera alegría. La vida está hecha de trabajo y de alegría, de fiestas y de momentos difíciles. En esas ocasiones las personas siempre se las arreglan para tener momentos de felicidad.[14]

De este modo, intentando responder a la pregunta de Qohélet acerca de qué fue lo que quedó después de tanto trabajo fatigoso, la respuesta podría ser: el recuerdo de los buenos momentos. Fue en ellos que la vida nos pareció más agradable y nuestras fuerzas fueron renovadas. Fue en esos momentos en que pudimos descansar de nuestra piedra (recordemos Sísifo) y pensar que la vida no es tan mala. No importa que haya sido por un momento y que después hayamos tenido que volver a subir montaña arriba.

Teniendo todo esto en cuenta, es que las palabras de Qohélet sobre alegrarse, sobre la fiesta y sobre comer y beber se tornan significativas.

En 2,24, después de sus reflexiones sobre el cosmos, la vida, sus quehaceres y la existencia en general, que tuvieron como conclusión que todo era *hebel*, Qohélet afirma que no hay otro bien para Adán que comer, beber y disfrutar el *producto de su trabajo*. Y, lo que es más sorprendente, Qohélet afirma que todo eso es don de Elohim.

La frase "*producto de su trabajo*", del párrafo anterior es la traducción del término hebreo *amal*. Es conveniente aclarar esto ya que la palabra *amal* tiene como principal significado[15] fatigarse, cansarse, afanarse, atarearse, esforzarse y trabajar. Como nombre verbal significa fatiga (del trabajo), el propio trabajo, cualquier penalidad o una penalidad infligida injustamente.[16] O sea, en un primer momento esta palabra tiene relación con trabajo, labor, fatiga, afán, esfuerzo y sudores.[17]

---

[14] Me permito hacer un recuerdo personal: cuando trabajaba en Cubatão y Cota 200, en el estado brasileño de San Pablo, los miembros de la comunidad hacían una lista para que me reciba una familia cada domingo para almorzar. Eran personas humildes, trabajadoras, con sueldos bajos, pero siempre me sorprendió la abundancia de comida en la mesa y la alegría que había en esos almuerzos.

[15] Ver: Alonso Schökel, Luis. *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*. Editorial Trotta.

[16] La palabra *amal* también fue analizada en el mismo artículo citado en la nota nº 3.

[17] Ver: Jo 5,7; 7,3; Ecl 1,3; 2,10ss. 19s; 3,13; 4,4.6.8; 6,7; 10,15; Jr 20,18; Sal 10,14.

Sin embargo, la traducción de *amal* en 2,24 ha causado históricamente un poco de polémica. Robert Gordis[18] nos informa que el exégeta judío del siglo XII, Rabbi Samuel ben Meir tradujo este versículo como *su dinero por el cual él trabajó*[19], y que Ginsberg, en su comentario *Qohélet*[20], llevó la traducción del exégeta medieval a una posición extrema afirmando que *amal* casi siempre tiene el significado de *posición* y *riqueza* o *posición* y *adquisición*. Y que el verbo *amal* casi siempre tendría el significado de *adquirir* y *conseguir*. Gordis tomó partido frente a estas afirmaciones y escribió que la moderación, o sea, haber restringido este significado solamente a 2,24, de Rabbi Samuel ben Meir, es mucho más justificable que la extrema posición adoptada por Ginsberg.

Por detrás de estas traducciones está, como bien afirmó Gordis, un importante principio semántico del hebreo: el mismo término puede ser usado para expresar una cualidad o acto y la consecuencia de esa cualidad o acto. Esto permite traducir *amal* por riqueza, mas, esto no significa que *amal* puede ser traducido de una manera única en Qohélet. Fuera de Qohélet, *amal* tiene el significado de *riqueza, fruto del trabajo* solo en Sal 105,44.

Tratando de sistematizar, Gordis afirmó que el estudio de *amal* tiene como resultado que su utilización puede ser encuadrado en cinco principales categorías:

a. El primero es cuando esta palabra tiene el significado de *trabajo-riqueza*. Como por ejemplo en 2,24.

b. El segundo es cuando el significado *riqueza* es preferible. Como por ejemplo 2,18-19; 5,18.

c. El tercero es cuando el significado *riqueza* es posible, pero no necesario. Como por ejemplo 2,10.20.21; 6,7.

d. El cuarto es cuando el significado *riqueza* es inferior a *trabajo*. Como por ejemplo 4,8, donde el primer *amal* y el último se refieren más a *trabajo* que a *riqueza*.

e. El quinto es cuando el significado *riqueza* es prácticamente imposible. Aquí están todas las otras veces que *amal* se encuentra en Qohélet.

De este modo, en Qohélet *amal* no siempre significa *riqueza*. Todo lo contrario, en esta obra *amal* tiene prácticamente toda la variedad de significados expuestos anteriormente, en el comienzo de esta parte, cuando expusimos las posibles opciones dadas por el diccionario de Schökel.[21]

Ahora, después de estas importantes consideraciones sobre *amal*, podemos volver al tema de comer y beber que, como ya hemos dicho, es típico de Qohélet.

Las afirmaciones encontradas en 2,24, y que serán repetidas en varias partes del libro[22], llegan a su formula más clara en 9,7-9: "*anda, y come tu pan con gozo, y bebe tu vino con alegre corazón; por que tus obras ya son agradables a Elohim.*

---

18 Gordis, Roberto. *Koheketh - The Man and His World.* New York, Schoken Booksp, 1968. p. 418. Parte D, del *Additional Notes on The Text of Koheleth* que está bajo él título Qohélet *On The Meaning of AMAL in Koheleth.*

19 *His money for which he toiled.*

20 Ginsberg, H. L. *Qoheleth.* Tel Aviv-Jerusalem, 5721=1961, p. 14.

21 La palabra *amal* se encuentra 55 veces en el conjunto de los 36 libros de la Tanak, de todas esas veces, 22 están en Qohélet. Esto justifica la afirmación de que es una palabra típicamente qohelética.

22 Ver: 2,24-26; 3,12-13; 3,22; 5,17-19; 8,15; 9,7-9 y 11,7ss.

En todo tiempo sean blancos tus vestidos, y nunca falte ungüento sobre tu cabeza. Goza la vida con una mujer amada, todos los días del hebel de tu vida. Que Él te da debajo del Sol, todos los días del hebel de tu vida. Porque ésta es tu parte en la vida, y en el trabajo (amal) con que te fatigas (amal) debajo del Sol".

En este texto (7,7-9) la voz de Qohélet cambia. Él para su sombría reflexión sobre el destino de Adán —tan igual en su final— y sobre el absurdo de la vida. Ahora, sus palabras despojadas del pesimismo anterior, se vuelven más suaves. Ellas ya no tienen el aire altanero y seguro de la Sabiduría, sino la dulce melancolía de quien ya no está seguro de nada, abandonó sus certidumbres (si es que en algún momento las tuvo), y ya no tiene falsas esperanzas. Después de haber descrito el mundo de los muertos, le llegó la hora de describir y valorizar los ratos de felicidad de la existencia. A las sombras de la muerte contrapuso las firmes y profundas alegrías de la vida debajo de Sol. El terror de la tumba (7,5-6) puede ser sobrellevado con la felicidad y la alegría que el *hebel* de la vida deja aflorar de vez en cuando. A la certidumbre de la muerte Qohélet responde con hambre de vivir. Sus palabras sobre lo terrible del mundo de los muertos son seguidas por otras sedientas de vida. Si la tumba es nada, la existencia debe ser todo. Vida, muerte, felicidad y *hebel* se juntan en el mensaje del autor, para concluir que la felicidad es posible a pesar de lo absurdo que rodea todo.

Comer y beber con alegría, ungirse y usar ropas blancas, gozar la vida con una mujer amada[23], son los existenciales consejos de Qohélet. Una serena invitación para ser feliz a pesar del cansancio de la vida.

Por eso puede ser afirmado que dentro de lo absurdo de la vida hay una salida, no una salida final y definitiva: ella es solo un poco de lluvia en medio de la sequía. Hay una porción de felicidad merecida por los que se fatigan debajo del Sol: pequeños y cotidianos momentos de alegría y felicidad.

El trabajo y el cansancio de los años de la vida no pueden ser disminuidos con argumentos intelectuales (sabiduría, conocimiento, proyectos), como enseñaban los optimistas maestros de la Sabiduría tradicional. Qohélet ironiza ese tipo de pensamiento, pues las relaciones *fidelidad=recompensa* e *infidelidad=castigo*, eran inútiles para explicar los aspectos absurdos de la existencia humana. Pero, por otra parte, Qohélet tampoco tiene una propuesta de interpretación alternativa. Su respuesta es mucho más práctica y existencial. Él aconseja hacer todo mientras todavía hayan fuerzas "*porque en el sepulcro adonde vas, no hay obra, ni trabajo, ni ciencia, ni sabiduría*" (9,10). Por eso la peor tragedia es estar viviendo en el sepulcro (xeol) anticipadamente.

4. ¿Y Dios?

Todo lo que Qohélet puede sentir de Dios es una mirada de agrado cada vez que él puede alcanzar un poco de la parte de felicidad que le toca en esta tierra. Él intuye que, desde alguna parte, Dios comparte sus alegrías y que estará a su lado —posiblemente en silencio— cuando tenga que atravesar la línea que separa la niebla de la vida, el *hebel*, de la muerte. Por lo menos, es lo que parece que significa

---

[23] Esto es reafirmado por el libro de *Proverbios*: "*Alégrate con la mujer de tu juventud*" (Pr 5,18).

el texto de 12,7: *"y el polvo vuelva a la tierra, como era, y el espíritu vuelva a Dios que lo dio"*. Mas, el realismo de Qohélet lo hace inmediatamente exclamar, en el versículo siguiente, lo que vino repitiendo por casi todo el libro: "*todo es hebel, todo es hebel*" (12,8).

Pues Qohélet sabía, mucho antes que Kierkegaard y Chestov, que Dios es la paradoja absoluta, es lo desconocido, y en Él están reunidos (pensemos por ejemplo en Job), todos los atributos de lo absurdo. Y algunas veces parece injusto, inconsecuente e incomprensible. En Él la paradoja choca, de una manera impetuosa y violenta, tomando la forma de miedo. Y ese miedo/temor de Dios es, posiblemente, la característica más semítica de Qohélet. Pero esto ya es tema para otro artículo.

Por ahora, y para terminar, solo quedémonos con algunas palabras de Qohélet 2,10:

"No negué a mis ojos ninguna cosa que desearan,
ni aparté mi corazón de placer alguno,
porque mi corazón gozó en todo mi trabajo,
y esa fue mi parte en todo mi cansancio".

Jorge Luis Rodríguez Gutiérrez
Caixa Postal 5151 - Rudge Ramos
São Bernardo do campo - SP
09735-460 - Brasil
Tel.: (55 11) 759 4397
Fax: (55 11) 455-4899

J. SEVERINO CROATTO

ECONOMÍA Y PODER EN ISAÍAS 1-39
La palabra de Isaías y sus relecturas

Resumen
Las dimensiones política, económica y social son extremadamente relevantes en el pensamiento profético. Suele destacarse el contenido social de los libros proféticos. Pero no son menos importantes la instancia política y la económica, esta última menos trabajada exegéticamente. En este ensayo se estudian especialmente los efectos económicos (y ecológicos) de las invasiones militares mesopotamias en el texto de Isaías, usando material comparativo de la literatura épica de Babilonia y de los anales asirios. También se analiza el lenguaje simbólico de destrucción económica en los oráculos de castigo del mismo libro (en Isaías 1-39 es recurrente el léxico de "despojo/devastación/desolación" para expresar el castigo, o de "zarzas" y "espinos" como doble metáfora de recesión económica).

Abstract
Extremely relevant are the political, economic, and social dimensions in prophetic thought. The social emphasis of the prophetic books is usually highlighted, but the political and economic instances are no less important. Using comparative material from Babylonian epic literature and assyrian annals, this essay, deals especially with the economic (and ecological) effects of the mesopotamian military invasions in the book of Isaiah. The symbolic language of economic destruction in the punishment oracles of Isaiah is also analyzed.

1. Introducción

En una primera aproximación, parece irrelevante el tema de la economía en un libro bíblico. En el caso de los profetas, se podría pensar que su mensaje tiene que ver con las realidades espirituales o con la escatología. Es poco común encontrar lo económico como tema de estudio en los trabajos especializados. Se puede observar, también, respecto de los textos que analizaremos, que los comentarios por lo general no prestan mucha atención al lenguaje económico, a veces implícito, a veces muy claro, que precisamente les da fuerza.

El profeta, en efecto, está tan sumergido en la realidad concreta de su pueblo que *en ella* - aun reinterpretando la tradición - sabe leer la presencia siempre nueva

del 'Dios de la historia' que es el Yavé de Israel[1].

Es verdad, por otro lado, que la isotopía del poder es mucho más representativa que la económica, pero tampoco ella suele ser elaborada analíticamente en la exégesis corriente. Es fácil darse cuenta, sin embargo, que ambas instancias están íntimamente relacionadas entre sí. El poder crea "posibilidades" económicas, y viceversa, las condiciones económicas dan acceso a posiciones de poder. Lo que observamos en nuestro mundo lo reflejan los textos bíblicos, especialmente los proféticos. Apenas uno abre el libro de Isaías[2], se encuentra con una fuerte crítica del culto inauténtico (1,10-20). Pero mirado de cerca el pasaje, aparecen con especial relieve las dimensiones política, económica y social, de esta manera:

Primero, la acusación no es dirigida al pueblo en general (como podría aparecer en el v. 3) sino a los "*regidores* de Sodoma/pueblo de Gomorra", una apelación metafórica de la clase dirigente de Jerusalén. Se trata de los poderosos.

Segundo, el texto se deleita en cierta manera en hablar de sus "muchos" sacrificios (v. 11a), de "*vuestros* novilunios y *vuestros* encuentros (cúlticos)" (v. 14a) y destaca la variedad de acciones litúrgicas, siempre en plural, para indicar la abundancia, hasta el exceso, de los actos cultuales (v. 12a "¿quién lo ha solicitado...?"). No se está hablando de aquellos que apenas tienen para ofrecer un par de tórtolas sino de los acomodados.

Tercero, y por otro lado, la fuerte interpelación (¡con nueve verbos de acción!) de los vv. 16-17 termina con claras referencias a la injusticia social.

De ahí que situación de poder, solvencia económica e injusticia social, son tres instancias inextricablemente bien tejidas en el oráculo inicial y programático mencionado.

Esta introducción nos sirve de motivación para el análisis.

Con el fin de no dispersarnos en los textos proféticos, delimitaremos este estudio al 1 Isaías (1-39). No se trata de hacer un relevamiento de todos los pasajes del *corpus* profético, ni siquiera de todo el largo libro de Isaías, sino de destacar una manera de leer los textos bíblicos, y mostrar una tipología de la tematización de lo económico que sirva para leer el resto de Isaías y los otros libros proféticos. De hecho, la sección de Isaías 1-39 contiene un material "económico" más extenso y variado que las otras dos (40-55 y 56-66)[3].

---

[1] El propio nombre *Yavé* remite a la *presencia salvífica* ('Yo soy el que estoy {contigo/vosotros}', Éxodo 3,11.13-14) y no a su "onticidad" ('Yo soy el que soy', solo en los LXX). Cf " 'Yo soy el que estoy (contigo)'. La interpretación del nombre de 'Yavé' en Ex 3,13-14", en VARIOS, *El Misterio de la Palabra* (Cristiandad, Madrid 1983) 147-59.

[2] El capítulo 1 es una especie de anticipo de grandes temas de todo el libro. Cf el estudio clásico de G. Fohrer, "Jesaja 1 als Zusammenfassung der Verkündigung Jesajas", en *Studien...* (1967) 148-166; también, M.Sweeny, *Isaiah 1-4 and the Post-Exilic Understanding of the Isaiah Tradition* (de Gruyter, Berlín 1988) 101ss; B. Gosse, "Isaïe 1 dans la rédaction du livre d'Isaïe": *ZAW* 104 (1992) 52-66; de una manera especial, las múltiples "inclusiones" temáticas y literarias entre los capítulos 1 y 66 son analizadas por A. J. Tomasino, "Isaiah 1.1-2.4 and 63-66, and the Composition of the Isaianic Corpus": *JSOT* 57 (1993) 81-98, esp. pp. 92s.94. En cuanto a las conexiones de 1 y 6 con 40-55 cf R. Rendtorf, "Jesaja 6 im Rahmen der Komposition des Jesajabuches", en J. Vermeylen (ed.), *The Book of Isaiah* (Lovaina 1989) 73-82, cf p. 77-79.

[3] Cabe observar que usamos el término Isaías o 1-Isaías (1-39) no para hablar de la *persona* histórica del profeta del siglo VIII. El texto presente es redaccional, representando en su mayor parte el traba-

2. Las prácticas de opresión

Hay que distinguir dos causas de la opresión económica y social vivida por Israel. Está, por un lado, la experiencia de dominación imperial (desde el período neoasirio {c.930-610}, que coincide con casi toda la época monárquica) y, por el otro, la explotación interna, de los poderosos sobre los débiles, de la ciudad sobre el campo. Es notable el hecho de que la crítica profética ataca los dos frentes, pero de forma cualificadamente diferenciada. La dominación externa (cuyos efectos económicos vamos a señalar) puede ser parte del proyecto de Yavé cuando quiere castigar el pecado de su pueblo, que la mayoría de las veces se ubica precisamente en la misma instancia de la opresión de un sector sobre otro. Pero esa misma dominación es fuertemente negada como "desmesura" imperial cuando Yavé quiere salvar a su pueblo. Vemos por ejemplo que Asiria es el "bastón" y la "vara" de Yavé para castigar a Judá (Isaías 10,5-6, junto con 7,18-20 y 8,7) pero en las relecturas posteriores Yavé mismo anuncia *su ruina*, por haberse extralimitado en su función (10,7-9.13-15[4]).

Nunca, en cambio, aparece la opresión interna como instrumento de castigo. El caso no puede darse, 1) porque la opresión es efecto del poder y son justamente los poderosos los criticados, 2) o porque la "sociedad de Yavé" no puede admitir en su interior ninguna expresión de injusticia. Los hombres fustigados en 2,6-21 y las mujeres censuradas en 3,16-4,1, a quienes se les depara la invasión asiria en oráculos posteriores (ya desde 5,26-30) no son el pueblo en general sino las clases altas o pudientes de Jerusalén (ver más adelante en este estudio). Hay que pensar más bien que, siendo los acusados la instancia máxima de poder *dentro* de Judá, solo cabe una instancia *externa* para castigar, la del imperio de turno[5]. En estos casos solamente, el lenguaje profético no ahorra palabras para expresar el desastre, lenguaje que, como veremos, expone al máximo la isotopía económica.

Ahora bien, si esto es así, debemos prestar especial atención a la situación económica que resulta de la presencia de los invasores externos en Judá. Leídos esos textos al revés y telescópicamente —llegando a las relecturas que los invierten— podremos apreciar cuánto la realidad económica importa en el programa salvífico de los oráculos proféticos.

Veremos, entonces, en un primer momento, el impacto económico de la presencia imperialista en la tierra de Israel o de Judá.

2.1. Lo que nos enseñan los textos del Oriente semítico

Cuando uno recuerda que en Mesopotamia no hay madera para la construcción como existe en las montañas del Líbano, del Amanus y en diversas regiones

---

jo de relecturas postexílicas (también de una redacción josiánica según algunos). *Cf Isaías: La palabra profética y su relectura hermenéutica. Vol. I: 1-39: El profeta de la justicia y de la fidelidad* (La Aurora, Buenos Aires 1989) 23-29.

[4] Esta inversión se siente claramente todavía en 14,24-27, un oráculo que en cierta manera "cierra" las reflexiones sobre Asiria, iniciadas con la crítica a Israel del cap. 5 (ver los vv. 26-30); cf R. E. Clements, "The Unity of the Book of Isaiah": *Interpretation* 117-129 (p.124).

[5] Mirado desde el horizonte de las relecturas, el poder castigador de afuera será destruido a su vez; éste es un tema común en la redacción final del *corpus* profético (cf, además de 10,5-15; 8,9-10; 9,3-4; 14,1-2.3-21.22-23.24-27, etc., y las relecturas típicas de Jeremías 25,11-12 y 29,10, retomadas a su vez por Daniel 9,2s).

del litoral mediterráneo, comprende las implicaciones "político-económicas" de la epopeya de Guilgamés, cuyos protagonistas, el mismo Guilgamés y su compañero Enkidu, deciden hacerse famosos matando al guardián de la región de los cedros del Líbano, Júwawa. Téngase en cuenta que Guilgamés fue (y es en la leyenda en cuestión) un *rey*, en la ciudad meridional de Uruk en Mesopotamia. La epopeya tematiza el problema de la búsqueda de la inmortalidad y no habla de "conquista" sino de acciones heroicas de los protagonistas. Pero una lectura socio-analítica elemental del poema deja entrever lo que está "detrás" del texto, a saber, las prácticas de los conquistadores mesopotamios de hacer campañas militares en el norte de Siria y en la costa cananea (luego fenicia) con el fin de llevarse la mayor cantidad posible de madera de cedro y otros árboles de gran porte, útiles para la edificación de palacios y templos. El fin justificaba los medios... Los anales asirios nos informan cada tanto de esta clase de botín 'económico' de guerra que, junto con las estatuas de los Dioses "vencidos" y los cautivos, eran el resultado más apetecido y "glorioso" según la ideología de conquista entonces imperante. Veamos algunos ejemplos:

"Nunca (desde) la creación de los seres humanos, rey alguno entre los reyes había devastado el país de Armanum y Ebla[6]. Ahora, el Dios Nergal [...] entregó Armanum Ebla en sus manos, haciéndole también el don de Amanus, *montaña de los cedros*, y del mar superior[7]".[8]

Un informe del rey sumerio Gudea de Lagas (siglo XXII) nos dice que el rey "penetró en la montaña de los cedros, en la que nadie había entrado; cortó cedros con grandes hachas"[9], y en una de sus estatuas se lee que: "cuando estaba edificando el templo de Ningirsu, Ningirsu, su rey amado, abrió para él las rutas (comerciales) desde el Mar Superior hasta el Mar Inferior[10]. En el Amanus, *la montaña de los cedros*, construyó jangadas con troncos de cedros de 60 codos (= c. 30 mts) de largo"[11].

En una inscripción grabada en la estatua del rey neoasirio Adad-nirari III (809-782), donde aparece la primera mención de Samaria y de un rey israelita, Joás (800-785), se consigna, entre otras cosas, que:

"Yo, Adad-nirari, rey poderoso, rey de la Totalidad, rey de Asiria {...} (recibí) el tributo de Joás el samario[12], del (rey) tirio y del sidonio; marché al gran mar, donde el sol se pone, y erigí una imagen de mi realeza en la ciudad de Arwad que está en medio del mar; *subí a las montañas del Líbano y corté madera: 100 cedros maduros, necesarios para mi palacio y los templos...*".

Este texto tan elocuente exime de la necesidad de traer más pruebas de los propios textos asirios sobre las conquistas con fines económicos, sin ningún respeto por la conservación de la naturaleza o de las riquezas de otros países. Con esto podemos comprender las prácticas imperiales que están al origen de la leyenda de Guilgamés. La hazaña heroica de matar al guardián del país de los cedros, explíci-

---

6 En Siria nor-occidental.
7 El Mediterráneo.
8 Inscripción (encontrada en Ur) de Naram-Sin, siglo XXIII a.C., rey del período sargónico.
9 Texto del Cilindro A.
10 Del Mediterráneo al Golfo Pérsico.
11 Estatua B. El texto sigue relatando el transporte, en esas balsas, de piedra, alabastro y alfalto.
12 en acádico, *la'asu samerinaya*. La estatua fue encontrada en Tell Rimah (Iraq NO.). Para el texto completo, cf Stephanie Page, "A Stela of Adad-Nirari III and Nergal-Eres from Tell al-Rimah": *Iraq* 30 (1968) 139-214.

tamente identificado con la montaña del Líbano en la tableta IV:13', tiene un segundo objetivo (primero en la intención), mencionado varias veces con la expresión "cortar los cedros"[13]. La empresa termina, en un fragmento babilonio antiguo, con el gemido de los cedros y este final tan significativo:

> "Guilgamés corta los árboles. Enkidu cava... (texto oscuro).
> Enkidu le dice a Guilgamés:
> '{...} ¡Guilgamés, golpea a muerte los cedros!'.
> {... sobre} la orilla del Éufrates,
> {...} los cedros".[14]

Se trata seguramente de la tala de los cedros y de su transporte en balsas Éufrates abajo hasta Uruc. Los mitos y las leyendas, como sabemos, interpretan o trabajan sobre realidades significativas en un contexto determinado.[15]

Tras estos breves comentarios sobre las prácticas imperiales de asirios y babilonios, podemos volver al texto de Isaías.

2.2. Los cedros del Líbano en el libro de Isaías

La importancia que tiene, por sus connotaciones económicas y políticas, el motivo literario del "Líbano" en el libro de Isaías se muestra especialmente en dos oráculos cargados de ironía referidos a las dos potencias que oprimieron a Israel durante la era monárquica. Las mismas son convertidas en paradigmas de otras ciudades / imperios en el nivel de la redacción del libro total de "Isaías".

2.2.1. Oráculo sobre el rey de "Babilonia"

A la luz de lo señalado en 2.1 podemos entender la frase puesta en boca de los cipreses y cedros del Líbano en el gran oráculo contra el rey de Babilonia en Isaías 14,4b-23. Éste es presentado como un tirano arrogante (v. 4b), como lo era Guilgamés en la ciudad de Uruk[16], devastador de pueblos enteros. Al saber su caída, los árboles del Líbano exclaman:

"Desde que tú has caído, no sube el talador a nosotros" (v. 8b).

Lo único que resume la "experiencia" de cedros y cipreses respecto de los babilonios, es el haber sido talados. Por eso, el anuncio de la muerte del soberano imperial es ocasión de festejo: la muerte del destructor es signo de vida para los expuestos a la muerte por él.

Tanto en el poema de Guilgamés como en el libro de Isaías, los cedros del Líbano son una imagen de valores económicos. Es evidente que, hecha la traducción de la imagen al contexto palestino, las riquezas expropiadas por los babilonios no son necesariamente "árboles" sino todo producto de la tierra y del trabajo humano.

---

13 Tabletas III:32; IV:vi:29'; V {fragm. babilonio antiguo}, cf R. Labat, *Les religions du Proche-Orient asiatique* (Fayard/Denoël, París 1970) 162-181.
14 M. Labat, p.181.
15 Cf para un análisis de esta función, del mito en especial, *Los lenguajes de la experiencia religiosa. Estudio de fenomenología de la religión* (Docencia, Buenos Aires 1994) p.151-155.
16 *Guilgamés* II:ii:12-28.

2.2.2. Oráculo sobre el rey de Asiria

En otra elegía, esta vez contra un rey asirio (37,22b-29), que por el contexto literario de los capítulos 36 y 37 es Senaquerib (cf 37,21b.22a), se pone en boca de éste una expresión de prepotencia megalómana:

"Con la multitud de mis carros yo mismo escalé la altura de las montañas, los extremos del *Líbano*; voy a cortar la cima de sus *cedros*, lo selecto de sus *cipreses*; entraré en la altura de su vértice (su última cumbre), su jardín del bosque. Yo cavé y bebí agua; y secaré con la planta de mis pies todos los brazos del Nilo de Egipto" (vv. 24ab-25).

La primera parte es equivalente a lo que subyace a la exclamación de 14,8b. Detrás de esta formulación de tono político está el interés económico por las materias primas del Líbano, imagen a su vez de todo país rico en bienes de la naturaleza. La segunda parte expresa la capacidad de destruir la economía de Egipto, basada en la única gran fuente hídrica que es el Nilo. En los dos casos, por lo tanto, el lenguaje sobre el "poder" apunta a efectos de orden económico. Las imágenes de "altura" y las acciones titánicas que aluden al agua expresan, en la instancia ideológica, la pretensión 'divina' del rey asirio (comp. 14,13-14), mientras que la referencia a los carros manifiesta la capacidad y el operativo militar de las conquistas[17].

Este díptico de elegías (tal es el género literario de 14,4b-23 y 37,22b-29, cf 14,4 y 37,22) manifiesta claramente la experiencia de distintas acciones de conquista mesopotamias que destruyeron la economía de Israel y de Judá. En la perspectiva de los redactores finales del libro, aquellas potencias destructoras tendrían otros nombres, como 'Persia' o 'seléucidas'.

2.2.3. Transferencia de las imágenes

Veamos ahora cómo la imagen del "Líbano", por sus connotaciones simbólicas de altura (nivel ideológico), riqueza (nivel económico), poder protector (nivel político), se traslada a otro referente, el de los sectores de poder *de Jerusalén*. Esta transferencia se hace, curiosamente, al final de un oráculo de juicio (10,1-4) y anuncio de castigo (10,33-34), en que el instrumento de Yavé es nada menos que Asiria (10,28-32). Cuando el invasor está a las puertas de Jerusalén (v. 32b), el profeta dice:

"He aquí que el señor Yavé Sebaot sacude el ramaje con estrépito. Los (árboles) altos de la cima (serán) talados, y los elevados quedarán bajos. Sacudirá las espesuras del bosque con el hierro, y el Líbano por uno valeroso caerá" (vv. 33-34).

Lo que, según los textos mesopotamios e Isaías 14 y 37, era la práctica de los conquistadores, en este oráculo lo hace *el mismo Yavé*. ¿Resulta ser él un nuevo opresor? Como estamos en el plano de las imágenes y de las metáforas, el referente del texto ya no está en la instancia económica (la destrucción de la naturaleza) sino en la social: se trata de las clases altas y ricas de la sociedad judaíta residentes en Jerusalén (la conexión del v. 32b indica que no se trata de Judá sino de Jerusalén, donde evidentemente no hay árboles como los descritos en los vv. 33-34).

---

[17] Para un análisis más completo de estos poemas antihegemónicos, cf *Isaías: La palabra profética...I: 1-39*, pp. 97-103 y 218-221.

3. Lo económico en la instancia socio-política

Sabemos que, en una formación social dada, las instancias económica, política, social e ideológica se condicionan o se refuerzan mutuamente; la última, en todo caso, es la que cobija, legitima y enmarca a las otras. ¿Cómo se textualizan estas correlaciones en la crítica de Isaías a la sociedad de su tiempo, o en las relecturas que actualizaron su mensaje?

3.1. Oráculos de juicio y castigo

Diversos oráculos isaianos de crítica y de destrucción se enuncian con lenguaje económico, lo que demuestra la importancia de la economía en la vida real.

3.1.1. La ruina económica

En la septena de "ayes" del capítulo 5 (vv 5-23, cf vv 8.11.18.20.21.22[18]) la primera acusación se refiere a la expropiación de casas y campos de los pobres por parte de los poderosos, hasta quedar éstos como únicos residentes en el país (v. 8). El poder posibilita el enriquecimiento.

Ahora bien, la inversión que describe el v. 9, tematiza la ruina económica (casas desoladas y vacías, malas cosechas en los campos) pero deja entender la impotencia y la frustración de sus nuevos propietarios.

En Isaías 1-39 es recurrente el léxico de "despojo / devastación / desolación"[19] para expresar el castigo. El contenido puede referirse a las casas, a las ciudades o al país mismo (1,7; 6,11; 17,9, respecto de Judá; 13,16, sobre Babilonia; 17,2, acerca de Transjordania; 17,9), pero es frecuente también la alusión al campo o a la *adamá*, como en 15,6; 16,8.9-10 (sobre Moab; 17,4-6[20]).

3.1.2. De zarzas y espinos

En lugares clave del texto recurren los términos "zarza" y "espino" como doble metáfora de recesión económica. Observemos el juego de oposiciones:

En la canción de la *viña* (5,1-7) dice Yavé que la abandonará y que en su lugar "crecerá la *zarza* y el *espino*" (v 6ab). Más adelante, en el oráculo compuesto de castigo que gira en torno a la figura del Enmanuel futuro (7,10-25)[21] se anuncia la devastación de Judá por Asiria con una serie de cuatro "en aquel día" (vv 18.20.21.23); el último dice que:

---

18 En realidad, el séptimo "¡ay!" está editorialmente desplazado al capítulo 10 (vv. 1-4), pero está resumido en la frase de 5,23, "los que declaran justo al malvado por soborno y la justicia de l(os) justo(s) alejan de él".

19 Léxico: *salal*, *buz/bazaz*, sasâ, *samam*, *sajat* (Hi.).

20 El profeta describe la suerte adversa de la "gloria" (¿la nobleza?) de Israel; en las cosechas no quedará ni sobrante o rebusco para los pobres.

21 Sobre esta lectura del pasaje, cf "El 'Enmanuel' de Isaías 7,14 como signo de juicio (Análisis de Isaías 7,1-25)": *RBíbl* 50 nn. 29-30 (1988) 135-142.

"En aquel día
sucederá que en todo lugar donde haya mil *cepas* por mil piezas de plata,
para la *zarza* y el *espino* será" (v. 23)

El pronóstico se refuerza señalando que "todo el país" será un matorral de zarzas y espinos donde solo con flechas y arcos se podrá entrar (v. 24); por el mismo motivo, tampoco se podrá entrar en los montes (v. 25).

De esta manera, "zarza y espino" sirve de metáfora para significar el abandono del trabajo agrícola (representado especialmente por el cuidado de las viñas) y de la producción (las cepas cotizadas a un buen precio esperado). Hablar de esta manera implica haber experimentado tanto el resultado positivo como el negativo de los empeños agrícolas.

En 9,17, en el medio de una fuerte crítica al reino de Israel, se compara la maldad a la zarza y el espino, que el fuego devora fácilmente. Un poco más adelante, Yavé mismo es descrito como fuego que arde y devora la zarza y el espino (10,17). En otra sentencia contra el reino del norte (17,4-6) —paralela a la dirigida contra el del sur (17,9-11) y en el centro de la antología de oráculos sobre las naciones (13-23)— Yavé compara su acción con la de una siega, en que solo queda un sobrante (17,6).

3.1.3. Prosperidad económica vs. devastación

En otro juego de oposiciones, se contrapone la prosperidad económica a la devastación y la recesión de los procesos productivos del campo. Para entender correctamente este lenguaje en su contexto, debemos anticipar una reflexión sobre los condicionamientos políticos de la economía en Israel.

La agricultura es la base de la vida (la alimentación) y de las relaciones económicas y comerciales esenciales. El "establishment" central depende de ella, más que de los artesanos. El palacio se mantiene por los tributos que en última instancia provienen del campo, sobre todo cuando son en especie. La "mesa del rey" (1 Reyes 5,7), mantenida por los distritos administrativos[22] y las "ofrendas" tributarias (1 Reyes 5,1), procedían fundamentalmente del campo (1 Reyes 5,2-3 registra contribuciones en harina, vacas y ovejas, etc.). También el poder militar, que necesitaba caballos para los carros de guerra[23], tenía una base estructural en la producción campesina de caballos y pastos para éstos (1 Reyes 5,8a menciona "cebada y paja para los caballos y los animales de tiro"). En el proyecto de la construcción del templo, Salomón contrata con Fenicia el suministro de cedros y cipreses de la montaña del Líbano a cambio del de víveres (*léjem*) para los leñadores y marinos[24]. Es de suponer que estos datos son paradigmáticos en cierta manera: al referirse al primer rey constructor y organizador del Estado grande, establecen un modelo de la práctica de los reyes de Israel y de Judá.

---

22 Para la época de Salomón, cf 1 Reyes 4,1-19.

23 Ver la apuesta de Senaquerib al rey judaíta Ezequías: le ofrece regalarle 2.000 *caballos* para ver si es capaz de proveer sus carros y aurigas correspondientes (Isaías 36,8).

24 Cf 1 Reyes 5,23; según el v 25 Salomón proveía anualmente a Jirán 20.000 cargas de trigo y 20.000 medidas de aceite de oliva

No es inesperado por tanto el lenguaje de Isaías respecto de la acción de Yavé sobre la economía agrícola. Si la prosperidad del campo significa bendición (cf Salmo 67,7), su devastación es de signo opuesto, marca de juicio y castigo en la interpretación profética. Tal devastación no afecta tanto (o solo) a los campesinos —que al fin y al cabo se abastecen con recursos limitados que quedan para ellos— sino sobre todo (o también) para el palacio y el templo (respecto de éste último, cf Joel 1,9.13)[25].

Desde la apertura del libro de Isaías está instalado el discurso profético en la instancia económica, cuando la metáfora de la figura humana deshecha (1,5-6) es sustituida rápidamente por la de "vuestro país (*'éres*) es desolación, vuestras ciudades, incendiadas por el fuego, *vuestro suelo* (*'adamá*) delante de vosotros *extranjeros se lo comen*" (v 7). Esta frase manifiesta en realidad lo que dejan los ejércitos invasores: las ciudades son destruidas, pero el producto del campo es "comido" por los ejércitos o transportado al país de los invasores (ver Isaías 62,8)[26].

En un orden literario inverso, y formando un quiasmo a distancia (frecuente en los textos proféticos de relectura) en 17,10-11 se habla del castigo en términos de pérdida económica en el campo para terminar en la metáfora de la persona dolida. Desde el v 9 tenemos un oráculo contra Judá (v 9) y Jerusalén (vv 10-11) que corresponde —en la estructura concéntrica del capítulo 17[27]— a la crítica a Jacob=Israel de los vv 4-6:

10 "Porque olvidaste (**a**)	a tu Dios salvador (**b**) Y a tu Montaña poderosa[28] (**b'**) no recordaste (**a'**)	
Por eso, plantarás (**c**)	plantíos hermosos (**d**) y esquejes exóticos (**d'**)	sembrarás (**c'**)
11 durante el día y en la mañana	tu plantío (**e**) tu simiente (**e'**)	verás crecer (**f**), harás florecer (**f'**)

pero desaparecerá la cosecha en el día de la herencia
y el dolor será incurable".

---

25 Toda la unidad literaria de Joel 1,5-14 centraliza en la instancia económica (en el contexto de la producción campesina) el desastre político, social y religioso del país.

26 Vale la pena recordar este oráculo del 3-Isaías, que refleja dramáticamente la experiencia del despojo económico en el nivel de la subsistencia: "¡No entregaré nunca más tu trigo como comida para tus enemigos, ni beberán hijos de extranjero tu vino, por el cual te fatigaste!".

27 La disposición estructurada del texto es la siguiente:

A contra *Damasco* (17,1-3)
  B contra Jacob (vv 4-6)
    X *mirada hacia el Hacedor/el Especial de Israel* (vv. 7-8)
  B' contra Jerusalén (vv [9].10-11)
A' contra los pueblos opresores (vv 12-14)

28 Traducir el hebreo *sûr* por "Roca" no hace justicia a las asociaciones mítico-simbólicas que el término tiene; tanto en los textos ugaríticos como en los bíblicos, se personifica la "Montaña" como un símbolo de lo divino, por la altura y la lluvia, no por la dureza (cf Deuteronomio 32: y Baal...).

La alusión final al dolor parece retomar la descripción del llagado de 1,5-6, mientras que el desarrollo de los motivos de la plantación y siembra, así como el de la desolación de las ciudades, remiten a 1,7. Para comprender mejor este pasaje, sin embargo, hay que empezar por el capítulo 1. La construcción de quiasmo a distancia sería la siguiente:

A persona golpeada y desfigurada (1,5-6)
  a país desolado (*a*) / ciudades (*b*) incendiadas (1,7a)
B
  b (producto del) suelo comido por extranjeros (1,7b)
  a' ciudades (*b'*) abandonadas / desolación (*a'*) (17,9)
B'
  b' plantación / siembra (17,10b-11a)
A' dolor

La devastación de la economía agrícola sirve tanto para indicar el castigo, como para expresar el estado de postración y sufrimiento que sirve de punto de partida para las promesas de restauración. En este traslado de significaciones que operan las relecturas, lo económico es un nivel esencial para situar la experiencia del sufrimiento o, inversamente, de la bendición.

3.1.4. El lamento de la naturaleza y de los trabajadores

Es frecuente en los profetas la utilización del género de la *lamentación* – especialmente con el verbo *'abal* – para referirse a la destrucción de la economía, especialmente agrícola (cf Isaías 3,26; 24,4.7; 33,9[29]). Respecto de Isaías 1-39 escogemos el oráculo de 19,5-10, por ser poco conocido y por lo significativo que es en el marco de nuestro tema.

Isaías 19,5-10 está dentro de un conjunto de oráculos contra Egipto (19,1-15; 20,1-5) y contra Kûs = Etiopía (19,1-6) que en realidad designa a Egipto en este lugar, ya que pertenecía entonces a su dominio. Los discursos de castigo, primero contra Judá que confiaba en Egipto (20,6), y luego contra Egipto, están redaccionalmente contrabalanceados con promesas de salvación para Jerusalén (18,7) o para los judíos de la diáspora de Egipto (19,16-25)[30].

El castigo a Egipto se inspira en la propia realidad de este país, donde la economía agraria se basaba en los ritmos naturales del Nilo, a los que por tanto estaba condicionada. Egipto es visualizado como un poder opresor que es "invadido" por Yavé, quien es representado como un rey andando en carro *sobre las nubes* (un motivo tomado de la simbólica cananea y 'apropiado' ya en el Salmos 68,5.34; 104,3; Deuteronomio 33,26 y cf Salmo 18,10-11). A pesar de sus sabios y consejeros, Egipto no podrá oponerse a los "planes" (*`esá*) de Yavé. Este tema, tan remarcado (19,3.11-12), hace pensar en la tradición del éxodo (relato de las plagas). A esa "me-

---

29 En otros profetas: cf Jr 4,28; 12,4.11; 23,10; Os 4,3; Jl 1,10; Am 1,2; 8,8.

30 No corresponde al querigma isaiano (redaccional, por supuesto) interpretar este conjunto de oráculos como un anuncio de tono universalista respecto de la conversión de Egipto. El referente son las comunidades de la diáspora Judea en Egipto. El texto merece un estudio especial.

moria histórica" apela también, con una brillante inversión de contenido, el inicio del oráculo de los vv. 5-10. Lo que otrora había sido el secarse del Mar para que pasaran los israelitas (Éxodo 14), será ahora el secarse del Nilo mismo, bloqueando la vegetación y las industrias pesquera y textil, y haciendo aparecer la desesperación. He aquí cómo lo celebra el poeta[31]:

5 "Se secarán las aguas del mar, y el río se desecará y secará.
6 Hederán los ríos; menguarán y se desecarán los Nilos de Egipto[32];
La caña y el junco se marchitarán. 7Los lotos [sobre el Nilo] sobre el borde del Nilo,
y todo sembrado del Nilo se secarán, serán aventados y no serán más.
8 Gemirán los pescadores, se lamentarán, todos los que echan anzuelo en el Nilo; los que
extienden la red sobre la superficie de las aguas, languidecerán.
9 Se avergonzarán los trabajadores del lino, cardadoras y tejedores palidecerán;
10 Estarán los tejedores abatidos; todos los asalariados, desanimados".

Egipto se queda sin agua. Toda la economía depende del Nilo o de sus canales y afluentes. La sequía aquí pronosticada será de consecuencias desastrosas, en la agricultura (vv 6b-7), en la industria pesquera (v 8) y textil (vv 9-10). En efecto, con la sequía no hay producción de lino y tampoco trabajo para los tejedores. La recesión será total. Esta acción de Yavé muestra la inoperancia de la sabiduría y de los planes de Egipto. Como es de suponer, esta clase de oráculos no fueron dirigidos a Egipto sino *al pueblo de Yavé*. Para los oprimidos, por los gobernantes de Judá en tiempos de Isaías, o por los persas en la época de la provincia de Yehud, o para la diáspora judea en Egipto como parece indicar este texto redaccional, el oráculo reflexiona sobre la realidad económica como indicador tanto de la bendición para unos como del juicio para otros. Cada uno debe tomar el puesto que le corresponde.

Cabe recordar aquí que en Apocalipsis 18 los mártires cristianos celebran la caída de "Babilonia", la Gran Ciudad del poder, de la riqueza del mundo y del comercio, con el mismo lenguaje de la lamentación (vv 9-24). Se lamentarán sobre ella los reyes de la tierra asociados a ella (9-10), los mercaderes de la tierra que se enriquecieron con ella (11-17a), y los marineros que comerciaron con ella (17b-19). El motivo literario del poder económico y técnico está tomado de Ezequiel 27 (oráculo contra la rica ciudad fenicia de Tiro), mientras que el de la lamentación sobre la caída de la Gran Ciudad proviene de Isaías 21,9 y 47,1-15 (explícitamente citados en 18,2.7b.8a).

---

31 Los vv. 5-10 forman el núcleo de una estructura concéntrica que unifica el gran oráculo de 19,1-15:
A Desconcierto en Egipto / anulación de sus planes (vv. 1-4)
b Destrucción de la economía de Egipto (vv. 5-10)
A' Ineficacia de los sabios y consejeros / enloquecimiento de Egipto (vv. 11-15).

32 En vez de la designación corriente de Egipto por *Misrayim* en el v. 6 se emplea *Masôr* (lit. "fortaleza"), para ironizar sobre la impotencia de Egipto para salvarse.

4. Conclusión

No hace falta comentar otros textos. De lo visto se desprende la importancia que tenía la instancia económica de la producción y del trabajo para textualizar un mensaje de juicio o de salvación. No podía faltar en el discurso profético una referencia a lo que es la base de la vida y en lo que Yavé es tan "Señor" como de la historia misma de su propio pueblo y de todos los otros.

J. Severino Croatto
ISEDET-Buenos Aires
Tel. (0320) 3 7869
scroatto@coopdelviso.com.ar

SANDRO GALLAZZI

ASPECTOS DE LA ECONOMÍA DEL SEGUNDO TEMPLO
No abandonaremos más la casa de nuestro Dios (Ne 10,40)

Resumen
Este ensayo busca poner de relieve las razones económicas que provocaron los mayores conflictos en el Judá postexílico. Encontramos en el texto de Ez 40-48 la síntesis del proyecto de sociedad que los escribas de la diáspora y la corte de los persas elaboraron para Jerusalén. En el centro estaba el sumo sacerdote, como nuevo "príncipe" político; la tierra será "reservada para Dios" y administrada por el templo, y el altar será la justificación teológica de una nueva forma de tributarismo. El "pecado" del pueblo será el mecanismo usado para mantener siempre lleno el altar. En un segundo momento, estudiaremos cómo Esdras y Nehemías implantaron, consolidaron y perfeccionaron este proyecto.

Abstract
This work seeks to show the economic reasons that provocked the mayor conflicts in postexile Judah. We find in the text Ex 40-48 a syntesis of the social proyect that the scribes in the dispora and that persian court elaborated for Jerusalem. In the centre was the high priest, as the new political "prince"; the land was "reserved for god" and administrated by the temple, and the altar was a paying theological justification of the new forms of tribute or thites. The "sin" of the people was the mecanism used to keep the altar full. In the second moment we will study how Esdras and Nehemías implanted, consolidated and perfectioned this project.

"Los restos del cautiverio que quedaron allí, en la provincia, están en situación muy desgraciada y vergonzosa. La muralla de Jerusalén está con brechas y sus puertas incendiadas con fuego" (Ne 1,3).

Este fue el recado que Jananías trajo para Nehemías, cerca de 90 años después del fin del exilio de Babilonia decretado por Ciro.

Había pasado casi un siglo y los sueños de reconstrucción elaborados por Ezequiel y el Déutero-Isaías habían caído al piso. Dos, sobre todo, eran las razones.

- La resistencia de los agricultores de Judá, provocada por las posturas separatistas y exclusivistas de los que habían vuelto con Sesbassar y Zorobabel;
- los intereses económicos y la fuerza política de las poblaciones vecinas.

La existencia de una situación conflictiva en Judá creaba problemas a la corte persa preocupada por la estabilidad en una región sacudida, primero por la revuelta de Inaros (460 aC) y después (448 aC) por la de Megabises, cuñado del propio Artajerjes.

La quinta satrapía (la Transeufratina) estaba convulsionada y el emperador no quería más confusiones. Un texto arameo en el libro de Esdras (4,7-24) nos relata la reacción del rey cuando fue informado por las autoridades locales, que los muros de Jerusalén estaban siendo construidos y que eso iba a provocar una insubordinación en toda el área. Mandó parar los trabajos por la fuerza.

Esta situación, sin embargo, preocupaba también al grupo judaíta de la diáspora. La falta de paz y de tranquilidad en Judá lanzaba una sospecha sobre todos los otros judaítas y volvía más inestable la situación del grupo de la dispersión. Al final, éstos habían conseguido establecer una relación muy amigable con el imperio, consiguiendo inclusive altos cargos públicos.

Me parece correcto pensar que los círculos judaítas, próximos a los escribas de la corte persa, habían elaborado un proyecto para establecer en Judá una situación que llegase a contentar, al mismo tiempo, a la corte y a la diáspora.

1. Ez 40-48: un proyecto para Judá

Es mi punto de vista que este proyecto puede ser encontrado en los capítulos 40-48 del libro de Ezequiel. Se trata de un verdadero proyecto para un nuevo Judá, organizado en torno al templo, un "estado del templo".

Puede muy bien haber sido éste el "libro de la ley de Dios" (que era, también, la ley del rey) que estaba en las manos de Esdras (Esd 7,14.26). Es evidente que esta afirmación mía no pasará de ser una hipótesis, siendo importante dejarla en ese nivel. No es, empero, una hipótesis absurda.

La misión de Esdras, al menos en la mente de Artajerjes, era la de hacer conocer y obedecer una ley, a través de la instalación de un sistema judicial (Esd 7,25). Vale la pregunta: ¿Qué era lo tan importante para Artajerjes como para impulsarlo a exigir el cumplimiento de la ley de manera tan rígida, amenazando de prisión, deportación, muerte y confiscación a quienes no la obedeciesen? (7,26b).

Con certeza que no eran las disposiciones levíticas ni solamente las cultuales las que interesaban al persa (siempre tolerante en eso), ni las disposiciones acerca de la raza y de la pureza, que nunca preocuparon a esta dinastía.

Debía tratarse de un proyecto con claras connotaciones políticas y económicas, que estableciera relaciones sociales estables, para que Judá pudiese cumplir, en aquella región, el papel tranquilizador que Artajerjes quería.

De todos los textos de la diáspora, el que más se acerca a este perfil es el de Ez 40-48.

A pesar de que Ez 40,1 data del año 573 aC, todo indica que es muy posterior a Ezequiel. El conjunto refleja mucho más de cerca la situación de una comunidad ya organizada en torno al templo, con detalles útiles solamente para quien estaba ya participando del culto sacrificial y completamente inútiles en la diáspora (Ez 45,13-46,15).

a. El "príncipe" = el "sumo sacerdote"

Muchos biblistas, por la presencia contemporánea de los sacerdotes y del "príncipe", ligan este texto con la época de Zorobabel. Sería, de esta manera, algo próximo a Za 1-8. Pero es realmente extraño que en un proyecto templocéntrico, no sea nombrado en absoluto el sacerdote jefe, que sabemos fue protagonista, desde los primeros tiempos del retorno, junto con Sesbassar.

Si miramos con atención este "príncipe", veremos que es la única figura presentada en singular, destacándose así de los demás como central e imprescindible.

Es el "príncipe" quien tiene privilegios significativos en el campo cultual: ocupa el lugar junto a la puerta oriental, entra y sale por la misma puerta, cerrada a todos los otros, por ser la puerta por donde entró Dios; allí va a "*comer el pan delante de Yavé*" (privilegio éste exclusivo de los sacerdotes). Asiste, desde la puerta oriental, a los holocaustos y sacrificios pacíficos de los sábados y de las lunas nuevas. Y, sobre todo, le compete a él ofrecer sacrificios, oblaciones, libaciones y otros sacrificios importantísimos como el sacrificio por el pecado y, todavía más, "hacer expiación por la casa de Israel" (Ez 45,20).

Todo indica que el "príncipe" de Ez 40-48 es el propio sumo sacerdote, pensado ya en su función hierocrática de "jefe del estado del templo".

Esta es la nueva figura elaborada desde la diáspora, que substituirá la figura de un rey davídico cuya memoria en este momento era "peligrosa" tanto para los persas cuanto para los judaítas de la diáspora, que podían mucho más fácilmente identificarse como pueblo "religioso" alrededor del templo y del sumo sacerdote, que como pueblo "político" alrededor de un rey.

b. Tierra de Dios = Tierra del templo

Esta nueva propuesta política, no obstante, necesitaba una base económica para sustentarse. Era necesario resolver definitivamente el problema de la posesión de la tierra y entregarla al control del grupo político dominante: el grupo sacerdotal sadoquita.

Ez 40-48 presenta la solución dando a la nueva economía de la tierra una verdadera base teológica. "Imagina" que al volver del exilio la tierra de Israel será toda ella distribuida en "tajadas", que van desde el Mediterráneo hasta el río Jordán, correspondiendo una tajada a cada una de las doce tribus.

En medio de todas ellas hay una "porción santa" que será reservada para los sacerdotes, para los levitas y para el príncipe/sumo sacerdote. Esta "tajada" que también va desde el Mediterráneo al Jordán será de 12,5 km, si la unidad de medida fuera el codo (como en el texto griego) o 75 km, si la unidad fuera la caña de 6 codos (como en el resto del texto y en el hebreo).

Si a esta "porción" sumáramos la "tajada" del norte, entregada a la tribu de Judá y la del sur para Benjamín (¡nótese esta inversión!), tendremos toda la tierra de Judá de entonces. De esta área, la mitad es tierra de Yavé.

Los sacerdotes, de esta manera, van a controlar la parte mayor y mejor de la tierra entre Belén y Gabaón (donde están muchos de los poblados recordados en Esd 2,21-35 y en Ne 11,25-36) y eso usando la medida menor porque, por la mayor, ¡ocuparía toda la extensión de Hebrón hasta Siquén!

El resto del territorio, que sería distribuido entre las otras tribus, no estaba bajo la jurisdicción de Jerusalén desde 721 aC. Nadie podía pensar en disponer de aquellas tierras que desde hacía siglos estaban en las manos de otros gobernantes locales.

El proyecto de Ez 40-48 no es un plano urbanístico ni se trata del pensamiento de un visionario que desde el exilio sueña, sin conocer la situación geográfica real.

Encontramos aquí una nueva visión teológica de la tierra: ésta pertenece a Dios (Lv 25,23) y por eso debe ser administrada, por derecho, por sus representantes: el príncipe/sumo sacerdote, los sacerdotes y los levitas.

Nadie podrá jamás considerarse proprietario absoluto de la tierra. He ahí por qué la extraña inversión que coloca a Judá al norte de Jerusalén y a Benjamín al sur. Todos sabían que eso era errado; lo importante era afirmar que nadie, ni los de Judá ni los de Benjamín, eran "propietarios" de las tierras. ¡Solo Dios!

Lo que se quiere legitimar es el derecho del templo y de la ciudad de recibir todo cuidado por parte de la población del campo. Quien trabaja en las tierras de Dios debe pagar el tributo a sus representantes.

El templo será de esta manera, y al mismo tiempo, ¡santuario de Yavé, palacio del príncipe/sumo sacerdote y almacén de los sadoquitas y de los levitas!

A pesar de que se afirme, según la vieja ley deuteronómica, que los sacerdotes no tendrían posesión en Israel (Ez 44,28), el templo quería controlar "todas" las tierras de Judá.

Este proyecto, con todo, debía encontrar un equilibrio en las relaciones con el "pueblo de la tierra" que seguía siendo todavía el "propietario" real de las tierras. Este derecho debía, en la realidad, ser reconocido y garantizado para que fuesen evitados los conflictos que habían marcado los últimos 80 años de historia y provocado la "miseria y la humillación" de los que habían regresado del cautiverio (Ne 1,3).

He aquí por qué, después de haber afirmado el principio teológico-económico de que la tierra es de Dios, Ez 40-48 reconoce que también los "hijos de los extranjeros" tienen derecho a la posesión de la tierra.

"Repartiréis la tierra como herencia vuestra y como herencia de los extranjeros que habitan en medio de vosotros, que hayan engendrado hijos en medio de vosotros, serán para vosotros como nativos entre los hijos de Israel. Con vosotros repartirán la herencia, en medio de las tribus de Israel. En la tribu en que resida como extranjero, allí le daréis su herencia, oráculo del Señor Yavé" (Ez 47,22-23).

En contra de las disposiciones más antiguas, los "extranjeros" tendrán derecho a la posesión de la tierra igual que los "nativos". Debían ser incorporados en el proyecto global para Judá. Los autores de este texto sabían que no se podía construir un Judá en paz, sin reconocer a los judaítas locales el derecho a la posesión real de la tierra.

Este será el realismo que permitirá a Esdras y Nehemías alcanzar sus objetivos.

c. El altar = centro económico

En el centro de la "porción santa" de la tierra está el "templo". Un templo "estatal" y "tributario", de la manera como lo quería Artajerjes. En el centro del templo, elemento sagrado siempre bien visible a los ojos de todos, está el altar. El altar es el centro tributador de la teocracia judaíta.

Es un altar gigantesco: un cuadrado con una base de cerca de 10 metros de lado, sobre la cual se erguían, como la miniatura de una ziggurat babilónica, tres pisos concéntricos, hasta llegar al ara propiamente dicha, que medía cerca 6 metros de cada lado. La altura global era de casi 6 metros. El sacerdote alcanzaba el ara a través de una escalera o rampa situada en el lado oriental del altar.

Nunca el altar había tenido medidas tan descomunales.

El altar del templo salomónico eran mucho menor. Los sacrificios de inauguración fueron hechos en el patio, pues "*el altar de bronce que estaba delante de Yavé era demasiado pequeño*" (1 R 8,64).

El rey Ajaz, al regresar de una visita a Damasco, quiso copiar el modelo del altar de allá y mandó construir un altar mayor, al cual "*subió*" para consagrarlo y ofrecer sacrificios (2 R 16,10-13). A pesar de ser grande no debe haber tenido las dimensiones del altar de Ezequiel.

Queda claro que el altar de Ezequiel es un símbolo: un símbolo teológico y económico. Es a través de él como se da la "conexión" entre Dios y el pueblo.

Por el altar pasará la fuente de agua vivificante y fecundante que, saliendo del santo de los santos, descenderá rumbo al Mar Muerto que, de esta manera, recuperará la vida: los peces se multiplicarán y los árboles darán fruto todos los meses para alimento y las hojas curarán las heridas, "porque su agua proviene del santuario" (Ez 47,1-12).

Para que así acontezca y para que Dios sea propicio, hasta el punto de dar vida a uno de los lugares más inhóspitos del mundo, será necesario que el altar esté siempre lleno:

"Nunca te presentes delante de mí con las manos vacías" (Ex 34,20c).

"Nunca descuidaremos la casa de nuestro Dios" (Ne 10,40).

Alrededor del altar se articula un proceso complicado de ofrendas que van a garantizar el abastecimiento continuo y constante de la mesa de los sacerdotes y del almacén central.

La "asamblea" realizada en la Jerusalén, reconstruida bajo la dirección de Nehemías, substituirá, en cuanto al uso del altar, a la antigua constitución deuteronómica y seguirá las orientaciones dadas por Ez 40-48. El Levítico y el libro de los Números completarán más tarde las disposiciones.

Es interesante hacer una especie de "sinopsis" entre estos textos:

RITO	DEUTERONOMIO	EZEQUIEL 40-48	NEHEMÍAS
DIEZMO	- Es llevado al santuario y allí la familia lo comerá con alegría (14,22-23) - En caso de distancia puede ser cambiado por dinero que ha de ser llevado al santuario, donde podrás comprar lo que desees y comer con la familia (14,24-26) - No te olvides del levita (14,27) - Cada 3 años el diezmo servirá para los pobres, inclusive el levita (14,28-29). - Liturgia del diezmo trienal (26,12-15)	Ausente	- Es para los levitas; recogido directamente por ellos bajo la supervisión de un sacerdote (10,38); - el diezmo de los diezmos será para los sacerdotes y será recibido en las salas del tesoro (10,39).
PRIMICIAS	- Serán llevadas al sacerdote, quien las presentará a Yavé (26,1-4). - Después de la proclamación hecha por quien ofrece, serán comidas por la casa, el levita y el extranjero residente (26,5-11) - En un texto posterior, las primicias del trigo, vino y aceite son para los sacerdotes, junto con la primera lana esquilada (18,4-5)	Son de los sacerdotes, como también las primicias de todas la ofrendas (?) y de la masa del pan (?) (44,30)	Son de los sacerdotes (10,36).
PRIMOGÉNITOS DE LOS ANIMALES	Serán comidos delante de Yavé por el dueño y toda su familia (14,23b; 15,19-20). - Si tuviese un defecto será comido fuera del santuario (15,21-23)	Ausentes	Son de los sacerdotes (10,37)
COMUNION	Para los sacerdotes las espaldillas, las quijadas y el estómago, el resto es de los oferentes (18,3)	Solo disposiciones litúrgicas	Solo disposiciones litúrgicas

OBLACION	Ausente	- Exclusivamente para el sacerdote, cosa sacratísima (42,13; 44,29). - Debe acompañar casi todos los sacrificios (45,24)	1/3 de ciclo para garantizarla (10,34) Estará en la sala del tesoro (13,5.9)
SACRIFICIO POR EL PECADO	Ausente	Exclusivamente para el sacerdote, cosa sacratísima (42,13; 44,29)	Recordado solo en 10,34 entre las obligaciones
SACRIFICIO DE REPARA-CION	Ausente	Exclusivamente para el sacerdote, cosa sacratísima (42,13; 44,29)	Ausente
OFRENDA DEBIDA (TRIBUTO)	Solo en el cap. 12, que sabemos es josiánico	Paga para el "príncipe": (¿substituye al diezmo?) 1/60 para trigo y cebada; 1/10 para aceite; 1/200 del rebaño (45,13-16)	La mejor parte de las moliendas, de todos los frutos, del vino nuevo y del aceite que ha de ser llevado al sacerdote, en las salas del tesoro (10,38a.40ab)
FIESTAS	PASCUA Solo en el santuario y será comida junto con pan ácimo por el oferente (16,1-8)	PASCUA Durante el día tendrá lugar el sacrificio por el pecado y durante los seis días subsiguientes un holocausto de 7 novillos y 7 carneros, un macho cabrío para el sacrificio por el pecado, y la oblación (45,21-24)	PASCUA Ausente. Solo Esd 6,19-22 recuerda la 1° pascua celebrada por los hijos de Israel después de la reconstrucción del templo
	SEMANAS Ofrenda espontánea a ser comida delante de Yavé junto con el levita y los pobres (16,9-12)	SEMANAS Ausente	SEMANAS Ausente
	TIENDAS Fiesta de 7 días (sin víctimas) en que la casa toda se alegra con el levita y los pobres (16,13-15)	TIENDAS Siete días de sacrificios por el pecado, holocausto, oblación y aceite (45,25)	TIENDAS Ligada a la lectura del libro de la ley. Solo recuerda los ramos (Ne 8,14-18). Pero Esd 3,4 recuerda los holocaustos cotidianos.

Los cambios de "filosofía" son más que evidentes: toda celebración tiene como objetivo y como lógica, en el texto del Deuteronomio, la "alegría" de la casa. El oferente come siempre, a no ser en el caso del holocausto, del sacrificio ofrecido que de esta manera pasa a ser una verdadera refección sagrada. El diezmo mismo, las primicias y los primogénitos, serán ofrecidos y comidos comunitariamente. La atención a los pobres (huérfano, viuda, extranjero, levita) es típica de este código y sobrepasa todos estos gestos cultuales[1].

La memoria de la historia del pueblo, desde Abrahán hasta el éxodo, marca su presencia (Dt 26,5-10) en uno de los textos más antiguos y más lindos de toda la Biblia.

La preocupación por la "alegría" de la casa nunca es explicitada en los textos postexílicos: diezmo, primicias, primogénitos pertenecen ahora a levitas y sadoquitas. Aparece, en los detalles, la ofrenda obligatoria/tributo. El destino de todos esos bienes es la sala del tesoro del templo.

El único sacrificio del que va a participar el oferente será el sacrificio pacífico o de comunión, sobre el cual no se dice casi nada. El Levítico (7,34), sin embargo, legislará sobre él estableciendo la parte que corresponde al sacerdote: la espalda, las quijadas y el estómago (Dt 18,3) serán cambiados por las costillas del pecho y por el muslo derecho: ¡el muslo del tributo!

d. Las "cosas santísimas"

Más importante es la creación de nuevos gestos sacrificiales: son las "*cosas santísimas*": *la oblación, el sacrificio por el pecado y el sacrificio de reparación*. Completamente ausentes en el Deuteronomio, estos ritos garantizan el alimento para los sadoquitas: ¡son "sagrados entre los sagrados"!

La oblación

La oblación era, en su inicio, un "presente" ofrecido a amigos y autoridades y, en este caso, algunas veces, era obligatorio. Cuando este "presente" era ofrecido a Dios era quemado completamente.

La voz profética se elevó varias veces contra la oblación cuando era celebrada sin compromiso por la justicia (Is 1,13; 43,23; 57,7; 66,3; Jr 14,12; Am 5,22-25). La crítica más fuerte la encontramos en 1 S 2,17.29 que acusa a los hijos de Elí de "*pisar*" la oblación y de "*engordar*" con la oblación ofrecida por el pueblo.

Apoderarse de esta ofrenda, que era exclusiva de Dios, era más que un abuso.

La legislación del segundo templo cambia completamente este esquema:

"Si alguien ofrece una oblación como ofrenda a Yavé, ésta consistirá en flor de harina sobre la cual derramará aceite y colocará incienso. Y la traerá a los hijos de Aarón, los sacerdotes; tomará de ella un puñado de flor de harina y de acei-

---

[1] Ya en el Deuteronomio podemos encontrar un cambio, operado posiblemente en los tiempos de Josías cuando, estando el culto concentrado en Jerusalén, se procuró garantizar a los sacerdotes las primicias del vino, del trigo, del aceite y la lana de la primera esquila del rebaño (18,4-5). La ofrenda obligatoria, el tributo, solo aparece en el capítulo 12, donde vemos la presencia de la mano del palacio josiánico.

te y todo el incienso, y el sacerdote los quemará sobre el altar como memorial, ofrenda quemada de agradable olor a Yavé. La parte restante de la ofrenda pertenecerá a Aarón y a sus hijos, cosa sacratísima de entre los manjares abrasados para Yavé" (Lv 2,1-3).

Lo que ayer era un abuso imperdonable que causó la extinción del sacerdocio de la casa de Elí, hoy es ley de Moisés para alimentar al sacerdocio de la casa de Sadoc. Esta misma legislación será aplicada a las primicias que también pertenecen a los sacerdotes (Lv 2,14-16).

Solamente la oblación ofrecida por los sacerdotes será, esa sí, completamente quemada (Lv 6,15b-16). Esta diferencia ritual sirve para poner de relieve, una vez más, la figura sacerdotal. La oblación del sacerdote, y solo la de él, es una "*oblación total*" (traducción de la Biblia Jerusalén) capaz de ser aceptada directamente por el fuego divino.

La oblación de los otros, aparte de pasar por la mediación sacerdotal, en la hora del rito, será reservada para alimento sacerdotal. Dios se contenta con un "puñado" de harina, quemado como "memorial".

Hay también otra novedad todavía más significativa: a partir de esta época la oblación, además de ser un gesto ritual específico, estará obligatoriamente presente, como complementación, en casi todos los otros ritos de sacrificio.

"Si presentareis manjares abrasados a Yavé... el oferente traerá para su ofrenda personal a Yavé una oblación de un décimo de flor de harina, amasada con un cuarto de hin de aceite y una libación de un cuarto de hin de vino por cordero... Para un carnero, la oblación será de dos décimos de flor de harina amasada con un tercio de hin de aceite, acompañada por una libación de un tercio de hin de vino;... si fuese un novillo..., será ofrecida una oblación de tres décimos de flor de harina amasada con medio hin de aceite y ofrecerás una libación de vino de medio hin... De acuerdo con el número de las víctimas que vais a inmolar haréis lo mismo para cada una de ellas" (Nm 15,3-12).

El "peso" de la oblación es preciso y definido en los detalles para cada tipo de sacrificio. Todos los animales sacrificados están siempre acompañados por su correspondiente oblación[2].

El sacrificio por el pecado

Otra "cosa sacratísima" de que habla Ez 40-48 es el *sacrificio por el pecado y el sacrificio de reparación.*

Estos dos sacrificios están casi ausentes de los textos preexílicos. Los encontramos solamente en 2 R 12,17 donde se dice que "*el dinero ofrecido por la expiación de un delito o de un pecado no era destinado al templo de Yavé, sino que quedaba para los sacerdotes*". En los dos casos, se trata de una reparación pecuniaria y muy ocasional.

Tal vez sea en relación con este tipo de sacrificio que Oseas denuncia que "*ellos se alimentan de los pecados de mi pueblo y ansían por su falta*" (Os 4,8).

---

2 El peso de la oblación de Ez 40-48 era mayor: "*Un efá por novillo, un efá por carnero y un hin de aceite por efá*" (Ez 45,24). En este texto, sin embargo, eran menores las ocasiones y las víctimas de los sacrificios (Ez 45,18-46,15).

A partir de Ez 40-48 se comienza a hablar de forma sistemática de estos ritos. Pasan a ocupar un espacio mucho más importante y se vuelven centrales en la liturgia del segundo templo.

Trátase, inicialmente, de gestos de expiación comunitaria a ser cumplidos en los momentos litúrgicos más importantes. Aun así, ya está bien presente la dimensión individual: el sacrificio por el pecado debe ser ofrecido "*por el hombre que hubiese pecado por inadvertencia o irreflexión*" (Ez 45,20). Levítico y Números, más tarde, "personalizarán" todavía más este rito y cada uno que estuviese en situación involuntaria de impureza o de pecado, tendrá que ofrecer su propio sacrificio.

Nm 15,22-31 nos da testimonio de este paso de lo comunitario a lo individual:

"Si dejareis de cumplir, por inadvertencia, cualquiera de estos mandamientos que Yavé ha transmitido a Moisés (todo aquello que Yavé os ordenó por intermedio de Moisés, desde el día en que ordenó todas estas cosas, y a vuestras generaciones), se ha de proceder de esta manera:

Si fuese la comunidad la que cometió una inadvertencia, la comunidad entera hará el holocausto de un novillo como aroma agradable a Yavé, junto con la oblación y la libación según la norma, y ofrecerá un macho cabrío en sacrificio por el pecado (...).

Si fuese solo una persona la que pecó por inadvertencia, ofrecerá, en sacrificio por el pecado, una cabra de un año. El sacerdote hará delante de Yavé el rito de la expiación por la persona que se desvió por el pecado de inadvertencia, cumpliendo sobre la persona el rito de la expiación, y ella será perdonada, sea que se trate de un nativo entre los hijos de Israel, sea de un extranjero que habita en medio de ellos. Habrá una sola ley entre vosotros, para aquel que procede por inadvertencia. Aquel que proceda deliberadamente, sin embargo, sea nativo o extranjero, comete ultraje contra Yavé. Tal individuo será exterminado de su pueblo: despreció la palabra de Yavé y violó su mandamiento. Este individuo deberá ser eliminado, pues su culpa está en él mismo" (Nm 15,22-31).

Trátase del pecado cometido inadvertidamente contra alguna norma legal.

¿De qué norma se trata? Nm 15,22 habla "de estos mandamientos" y podríamos entender, de forma restringida, las normas cultuales elencada anteriormente (Nm 15,1-21). Pero el versículo siguiente se encarga de ampliar el alcance de las posibilidades de transgresión: "*todo aquello que Yavé os ordenó por medio de Moisés*" (Nm 15,23). En este caso se han de acumular decenas de disposiciones legales, cultuales, jurídicas, que nunca podrían ser totalmente respetadas. No había manera de sacrificar tantos animales para expiar tantos pecados.

Esta "generalización" posterior hará del sacrificio por el pecado un instrumento, creo yo, más psico-pedagógico que efectivamente económico. El objetivo será restablecer una situación crónica de pecado y una pedagogía del miedo capaz de alcanzar a todos los transgresores y de crear una profunda dependencia respecto del templo.

"¡Los impíos serán exterminados de la tierra,
los traidores serán barridos de ella!" (Pr 2,22)

Pecado y posesión de la tierra: he aquí una conexión interesante para enfrentar "teológicamente" el mayor problema económico del postexilio, el conflicto en-

tre "hijos de Israel" y "pueblos de la tierra": *el impío, el impuro, el injusto, el transgresor no tienen derecho a la posesión de la tierra.*

Este esquema de dependencia psicológica, provocada por el hecho de sentirse siempre en condición de pecador/impuro y de necesitar el perdón, hace que el agricultor permanezca en una situación de "provisoriedad" ya que, en cualquier momento, puede quedar manifiesta su impiedad y tendría que "pagar" por ella o perder la tierra.

Es interesante echar una ojeada al detalle siguiente: cuando se habla del pecado del jefe de las aldeas campesinas y del pecado del "pueblo de la tierra", se añade un complemento:

"*Si alguien le advierte del pecado cometido*" (Lv 4,23.27)

Debemos suponer que una autoridad tenía las condiciones y la fuerza de intervenir y alertar en cuanto al error involuntariamente cometido.

Entre las decenas de disposiciones, la posibilidad de que exista un pecado involuntario era muy grande. El mecanismo de "advertencia" podía funcionar "a criterio" de la autoridad, creando un clima de inseguridad y de autocomprehensión por parte del pueblo de ser pecador, merecedor de los castigos divinos en caso de no alcanzar el perdón por la mediación del altar y del sacerdote.

El fundamento de este mecanismo dependía también de aquella que considero la medida más sofisticada de control social:

"Si, después de haber oído la fórmula de imprecación, tenía el deber de dar testimonio, ya que vio o supo de algo, pero no declara nada, lleva el peso de su iniquidad" (Lv 5,1b).

"Si hiciese un falso juramento respecto de cualquier pecado que alguno pueda cometer" (Lv 5,22b).

¡Cualquiera puede ser llamado a dar testimonio sobre el pecado de otro!

La sofisticación de la dominación llega al punto de transformar a cualquiera en alcahuete de otro. Es fácil de imaginar lo que eso puede significar, en una región tan pequeña como el Judá postexílico.

Las relaciones sociales del campo, donde todos conocen a todos, quedan estremecidas por la sospecha, por el recelo, por la posibilidad atroz que tu vecino, aquel que come el pan contigo, pueda ser tu traidor, aquel que levante el calcañar contra ti.

El sacerdote asume para sí el poder gigantesco de controlar las conciencias, sujetándolas y usando el "pecado de inadvertencia" como instrumento de dominación. No hace falta ser un pecado grave, basta que sea una transgresión *contra cualquiera de los mandamientos de Yavé* (Lv 4,2.13.22.27). Basta con tocar "*cualquier cosa impura*" (Lv 5,2) o "*cualquier impureza humana*" (v.3), basta olvidarse de un juramento (voto/promesa?) hecho (v.4).

Para terminar, es necesario ver cómo funciona el proceso del perdón.

"El sacerdote hará de esta manera el rito de expiación por el pecado y será perdonado" (Lv 4,20.26.31.35; 5,10.13).

El perdón no pasa por un proceso de conversión, es "cosificado": un gesto ritual, correctamente celebrado, es suficiente y necesario para garantizar la intervención purificadora de Dios. Es una especie de "*ex opere operato*" que destaca el poder mágico de quien, como el sacerdote, tiene el poder de controlar la acción divina.

En cuanto yo pueda "ofrecer" mi sacrificio, tendré la garantía de ser perdonado. El grupo más rico, aun siendo pecador, tiene todavía el privilegio de ganar el perdón divino con su sacrificio por el pecado. ¡Uno apaga tapa al otro!

El "temor de Dios" deuteronómico, la conversión del corazón, la decisión de practicar "el derecho y la justicia", proclamada por el verdadero Ezequiel (18,21-22.32), que garantizaba el perdón, fueron sustituidos por sangre de novillos y machos cabríos.

Una vez más, al pecado y a su expiación está ligado el interés inmediato de la clase sacerdotal dominante. El sistema de pureza y de impureza era el sustentáculo de toda la sociedad del segundo templo.

Esdras y Nehemías deben de haber legislado sobre eso, procurando reglamentar el proyecto de Ez 40-48[3]. No fue fácil imponer estas costumbres litúrgicas/económicas a una población hostil.

2. La misión de Esdras

Cuando Esdras vino a Jerusalén tenía en sus manos dos cosas importantes para el éxito de su misión: una enorme cantidad de *oro* y plata, y un *libro* (Esd 8,26-27).

Debemos preguntarnos lo que debió significar para el microscópico Judá una inyección tan grande de recursos. ¿Por qué? El culto no exigía tanto. Artajerjes mismo ya había liberado, para este fin, *100 talentos de plata, 100 coros de trigo, 100 medidas de vino, 100 medidas de aceite, y sal a voluntad* (Esd 7,22).

Son toneladas de alimentos, como para que ningún depósito estuviera faltante.

¡Y Esdras trajo otros 650 talentos de plata, 100 de oro y además copas de oro por 1000 dracmas (8,3 kg) (Esd 8,26-27)!

Este oro y esta plata debieron haber hecho subir hasta las estrellas los precios de la mercadería. ¡650 talentos de plata servían para comprar 280.000 bolsas de cebada y rescatar 40.000 hombres adultos[4]! Carísima la cebada y desvalorada la persona.

Todo esto desequilibró, ciertamente, el mercado local perjudicando sobre todo a los productores y favoreciendo a los especuladores más provistos.

Creemos que estos recursos sirvieron para rescatar, a precio bajo, a los "*hijos del exilio*" que estaban trabajando como braceros o como esclavos en las tierras del "*pueblo de la tierra*". Luego de rescatados habrían recibido, para comenzar, la cebada prestada a precio altísimo (Ne 5,8-11).

Estos recursos sirvieron también para comprar tierras para el santuario en favor de los que regresaron con Esdras, y para recibir el apoyo de las autoridades locales que "*enaltecieron al pueblo y al santuario*" (Esd 8,36b).

---

[3] Ez 40-48 pensó algo completamente nuevo y abandonó el viejo diezmo, sustituyéndolo, tal vez, con una *terumah* más leve, en que el 10% era solo del aceite (Ez 45,13-16). Nehemías prefirió modificar el viejo esquema y también implantó el nuevo.

[4] Lv 27,16 ofrece una referencia de la cotización máxima de la cebada: 575 gramos de plata para 350 litros de cebada. Un litro de cebada costaba 1,64 gr. de plata. Para tener una idea, los mismos 575 gr. de plata rescataban un hombre ofrecido al santuario, de entre 20 y 60 años, y casi dos mujeres; 2,5 niños de 5 a 20 años y 5 niñas; 10 niños de 0 a 5 años y 17 niñas; 3 hombres ó 5 mujeres mayores de 60 años (Lv 27,3-7), hechas las debidas excepciones para los pobres.

En la otra mano, Esdras tenía un libro que contenía un proyecto apoyado claramente por el rey. Como dijimos, este libro podría ser el texto de Ez 40-48, aumentado tal vez por Lv 17-26, el "código de santidad"[5]; es sabio no querer cerrar la cuestión. Se trataba ciertamente de una ley que podía ser aplicada, debía tener tribunales y magistrados y contemplaba penas y castigos.

Interesantes son los cambios en la reacción del pueblo al oír la lectura oficial y litúrgica de este *libro* (Ne 8).

Nehemías 8,5-6 nos dice que el pueblo se puso de pie delante del libro abierto y que, *antes de oír la lectura*, al escuchar la bendición, ya gritaba: "Amén, amén", postrado en adoración.

Ne 8,9-12, por su lado, nos dice que el pueblo, *después de haber oído y entendido la lectura*, comenzó a llorar, a hacer luto. Es común comentar que fue un llanto de conmoción y de arrepentimiento, pero la insistencia de los levitas en acallar al pueblo (con el uso reforzado del hifil de *jasah*) puede muy bien hacer sospechar una reacción de oposición y de queja. ¿Será solamente cuestión de matices?

No me parece que haya dudas acerca de que la situación de bienestar provocado al son de plata y oro haya creado desequilibrios difíciles de administrar por largo tiempo. La especulación engendrada por esta política provocó desajustes que, de a poco, debieron haber sido sentidos hasta en las regiones vecinas. El oro y la plata del santuario desequilibraron las relaciones comerciales tradicionales, con el surgimiento de un nuevo centro económico.

La reformulación originaria de las propiedades, compradas por los que vinieron con Esdras, la prosperidad subsecuente de éstos, y el fortalecimiento de Jerusalén, provocaron celos, peleas y la reacción de los otros que estaban junto al emperador persa.

Algo más aconteció que aumentó el conflicto. Fueron los casamientos con mujeres de la región. Esto no estaba en las previsiones de Esdras. La convivencia, en la tierra, con los "pueblos de la tierra", podía ser pensada, no empero el casamiento con sus hijas.

Es importante tener en claro que no se trata del casamiento de los primeros repatriados que ciertamente se unieron al "pueblo de la tierra" creando, después de 80 años, una situación irremediable.

Se trata de gente (111 personas) del propio grupo de Esdras. Confirma esta hipótesis el hecho de que solo algunas mujeres habían tenido hijos (Esd 10,44).

Esdras exige la expulsión de estas mujeres. La razón más importante es:

"Para que seáis fuertes y comáis lo mejor de la tierra y la dejéis por herencia a vuestros hijos para siempre" (Esd 9,12b).

Es un problema de *tierra*: por ley, la tierra pertenece a los hijos de Israel y los herederos de estas uniones ya no pueden recibir este título.

---

[5] Hay mucho en común entre estos dos textos:
. el concepto de separación total entre lo santo y lo profano, lo impuro y lo puro (Lv 27);
. la idealización de la figura sacerdotal (Lv 21);
. la tolerancia con el extranjero que debe ser considerado como prójimo, como los del pueblo (Lv 19,24).
Es posible, con todo, que el "Código de santidad" tenga también varios estratos, producto de momentos e intereses teológicos diferentes (BJ).

Podemos imaginar cuál fue la reacción que esto provocó en medio del pueblo de la tierra, que vio sus hijas y nietos rechazados solo por no haber venido de Babilonia y sus tierras amenazadas por cuestiones de pureza racial. La confusión estaba armada.

No sabemos cómo terminó la misión de Esdras. Esta misión, en lugar de mejorar la situación, había provocado revuelta y confusión. Ni Artajerjes ni los sabios de la diáspora querían que tal cosa sucediese. El proyecto era la convivencia pacífica de los dos grupos.

Es posible que Artajerjes hubiese retirado su apoyo a Esdras. La celebración penitencial del cap. 9 de Nehemías puede muy bien ser el testimonio de este momento: este texto sería difícilmente comprensible en otra realidad.

"Hoy somos esclavos en la tierra que diste a nuestros padres para que gozaran de sus frutos y bienes. Sus productos van para los reyes, a los cuales tú nos sujetaste (...); estamos en grande aflicción" (Ne 9,36-37).

En esta oración penitencial el "pueblo de la tierra" es igualado al *faraón*, a los "*cananeos*" y a *Babilonia* (Esd 9,10.24.30). Fueron los tres mayores enemigos de la historia de Israel: una historia releída como historia de lucha contra el pueblo de la tierra.

Ahora, por causa del pecado y del error de los padres, reyes, príncipes y sacerdotes, los hijos de Israel continúan "esclavos" en su propia tierra. ¡Exilio en su casa!

Era una "grande aflicción".

El punto final de la obra de Esdras será el punto de partida de la misión de Nehemías.

3. La misión de Nehemías

Algunos años después, en el 448, la revuelta de Megabises modificó la situación en favor de Judá. Después de derrotar dos veces a los ejércitos del cuñado Artajerjes, Megabises obligó al rey a aceptar un acuerdo mediado por la reina Amestris, su hermana. El acuerdo, sin embargo, no debe haber dejado tranquilo al emperador, pues Megabises gozaba del apoyo y de la simpatía de los demás gobernadores de la quinta satrapía.

Volvióse imperiosa la necesidad de tener aliados seguros en el área. El grupo judaíta, presente en la corte, debe haber presionado, a su vez, con el objetivo de recuperar los destinos de Judá.

La misión de Nehemías encaja bien en esta coyuntura.

a. Los adversarios

La primera y mayor evidencia es un cambio total de los "enemigos". Los adversarios, para Nehemías, no son ya los "pueblos de la tierra"; tienen nombre, identidad y localización bien definidos. Ne 4,1 da la lista completa: Sanballat, Tobías, árabes (Gosem), amonitas y asdoditas.

Son los gobernantes, las autoridades, los jefes de los pueblos vecinos que circundaban la pequeña región de Judá y la colocaban en el eje económico del mercado griego que comenzaba a imponerse desde el mar, desde los puertos filisteos y a los cuales estas personas estaban ligadas. No vamos a olvidar que esta región será

conocida por los griegos y por los romanos como Palestina: tierra de los *filisteos*. A través de Asdod, Judá, sobre todo la *sefelah*, estaba ligada con el incipiente pero ya poderoso comercio griego.

De nada servía el haber comprado tierras o rescatado gente, cuando los judaítas, apretados y cercados por estas fuerzas, estaban pagando, en su perjuicio, la prosperidad de los otros. No había con qué comerciar sin pasar por caminos, todos controlados. Judá estaba cerrado por un verdadero cerco político y económico.

Estos eran los adversarios de Nehemías que reaccionaron al intento de fortalecer otro centro económico (Jerusalén) y otro grupo (los hijos de Israel), desequilibrando relaciones ya consolidadas y hegemonías locales ya constituidas social, política y económicamente.

Solo que esta vez, el apoyo del rey era para hacerse valer: la presencia militar al lado de Nehemías (Ne 2,9b; 4,23) y la aparición súbita de una cantidad razonable de armas: espadas, lanzas y arcos (Ne 4,10-12) son una prueba de ello.

Los enemigos tuvieron que aceptar la nueva situación que se estaba creando.

Nehemías tuvo que enfrentar también problemas internos a los propios judaítas.

Con el "gobernador" Nehemías asumiendo sus funciones, Judá se volvió por primera vez una provincia autónoma para todos los efectos.

Los jefes, los magistrados, los notables, los comerciantes y los sacerdotes dieron su apoyo irrestricto a Nehemías. Pero, por lo que todo indica, tal apoyo fue dado por simple utilitarismo: aceptaron el plan y colaboraron con Nehemías; no quisieron, sin embargo, romper definitivamente con las otras fuerzas presentes en la región, a las cuales estaban ligados por lazos de asociación económica y social.

Los comerciantes, sobre todo representantes de los sectores económicamente más fuertes, estaban del lado de Tobías, un judaíta yavista, jefe de los amonitas, cuyos negocios se confundían con los del templo. La correspondencia intensa entre los dos grupos no fue interrumpida por causa del muro construido (Ne 6,17-19). Cuando Nehemías volvió para Susa, estas relaciones continuaron tranquilamente (13,7).

b. La situación del pueblo

Para describir la situación del pueblo, el libro de Kippenberg "*Religión y formación de clases en la antigua Judea*", es un clásico en el tema. Remitimos a la lectura del mismo.

La situación de la población más pobre debía ser insoportable también por causa del pesado sistema de tributación de los persas, que Nehemías ciertamente vino a reforzar (Ne 5,4)[6]. Solamente el grupo sacerdotal estaba exento de cualquier impuesto (Esd 7,24).

El propio Nehemías afirma que los gobernadores que estuvieron antes de él cobraban también del pueblo trigo y vino (Ne 5,15). Esta situación produjo un empobrecimiento progresivo de los sectores más débiles; ellos entraron en un proceso de endeudamiento que los llevó a buscar algún pariente a quien vender su campo.

---

[6] Vale recordar que en ningún momento Nehemías denuncia este mecanismo de empobrecimiento que, sin embargo, es también causa de tanta pobreza. Ver Nancy Cardoso Pereira y Luis Torres, "La deuda externa y los niños: Nuestros hijos e hijas son tan buenos como los de ellos (Una experiencia)": *RIBLA* 5-6 (1990) 103-129.

De ahí en adelante ellos solamente perdían, teniendo que pedir préstamos y pagar intereses, a veces absurdos, de hasta el 60% al año.

Las deudas aumentaban hasta obligar a la venta de los hijos, hasta la esclavitud, incrementada por el mercado griego que, como recuerda Joel 4,6, compraba y vendía mano de obra esclava. El esclavo pasó a valer más cuando dejó de ser solamente mano de obra barata y llegó a ser mercadería para ser vendida. No se trata, por tanto, solamente de la presencia del esclavo/bracero de los tiempos monárquicos, fruto de la hipoteca de las tierras y del cual hablan el código de la alianza y el deuteronómico. Trátase de una verdadera "venta" de personas, sobre todo de las "hijas" (Ne 5,5). Esta venta parece ser para las "naciones", e irreversible (Ne 5,8.9).

Debemos añadir a todo esto el trabajo que exigió la reconstrucción de los muros. Las mujeres no aguantaron calladas. El "grito grande" del pueblo fue oído.

El conflicto es de judaítas contra judaítas. Nehemías conoce la historia. Los judaítas que vinieron después del edicto de Ciro, con Sesbassar y Zorobabel, no consiguieron hacer prevalecer sus proyectos y tuvieron que sujetarse a negociar con el pueblo de la tierra judaíta y hasta a venderse a éste. A partir de la misión de Esdras, hubo un proceso de rescate: los hermanos de la diáspora colaboraron para libertar a los hermanos de Judá y concedieron préstamos para que pudiesen comenzar sus actividades. Y ahora, aprovechándose de la situación de fragilidad de los mismos rescatados, los "salvadores" los están re-comprando para sí a través de la usura, el mismo sistema de préstamo a interés que permitiera que muchos en Babilonia se hubiesen hecho ricos (Ne 5,8).

Fue solamente un trueque de dones: la aparente generosidad de los que vinieron de Babilonia fue "retribuida" con mucha riqueza a costa de los hermanos que habían sido "ayudados" ayer y que hoy estaban gritando de desesperación.

El grupo que vino de Babilonia para ayudar, acabó aprovechándose de la situación favorable y se enriqueció todavía más. También Nehemías hizo lo mismo: él, sus hermanos y sus ayudantes, su grupo más restringido. Ellos también prestaron trigo y dinero.

Verdad es que Nehemías no llegó a comprar tierra alguna, pero el hecho de decirlo como mérito significa dos cosas: que la práctica era común y que la tentación de hacerlo era grande.

Era necesario encontrar una solución que posibilitase recrear relaciones internas estables, sin sacudir sin embargo el tributo para el emperador. Era preciso llegar a un arreglo de la situación para evitar una revuelta del pueblo, que pudiese dejar por la mitad los trabajos de reconstrucción de los muros. Ninguna ciudad puede vivir sin el aporte del campo.

Nehemías fue bastante lúcido para detectar las causas de las quejas del pueblo: el problema era la usura, era el préstamo a intereses imposibles que atragantaba al pueblo, obligado a venderse para pagar y que, aun así, nunca conseguía sacarse su deuda.

"Sois usureros cada uno respecto de sus hermanos" (Ne 5,7)

¿Quién es el usurero? El grupo con el cual Nehemías está en contacto desde el inicio de su misión, el grupo que aprobó la reconstrucción del muro y que debe haber mandado, con entusiasmo, a sus "siervos" que trabajasen en la obra. La solución es simple:

"Restituidles sin demora sus campos, sus viñas, sus olivares y sus casas y perdonadles la deuda del dinero, del trigo, del vino y del aceite que habéis dado en préstamo" (Ne 5,11).

No fue un cambio estructural sino un "arreglo" de emergencia. Gottwald observa que, al atacar los abusos de la clase rica, Nehemías los ayudó a consolidar su dominio sobre Judá.

La situación, sin embargo, no podía depender solo de la "buena voluntad" del gobernante. Era urgente organizar oficialmente la comunidad de manera que fuese autónoma y capaz de sostener a sus autoridades.

c. Una comunidad en torno del templo

Los jefes, los levitas y los sacerdotes, toda la gente de la ciudad, "*establecieron, escribieron y sellaron*" una alianza (Ne 10,1-2)[7].

¿Cuáles son las decisiones de esta "alianza"?

- No realizar en adelante casamientos con la gente del pueblo de la tierra. Nótese, sin embargo, que ya no se habla más de expulsar a mujeres e hijos. Nehemías, más prudente que Esdras, no quiso crear un conflicto mayor.

- Durante el sábado, nadie en adelante compraría mercaderías, especialmente el trigo llevado a la ciudad por el pueblo de la tierra. Es la victoria de Nehemías. *Cambió el rumbo del mercado: el trigo, ahora, viene del campo hacia la ciudad.* El pueblo de la tierra, ahora, gravita en torno de Jerusalén. Sanballat y Gosen, el árabe, perdieron espacio. Asdoditas y amonitas serán todavía un problema (Ne 13,1-3). Tobías se mantendrá fuerte por mucho tiempo.

- La celebración del séptimo año. Este compromiso es interesante porque une la tradición de Ex 23,10-11, que pedía no recoger los frutos del 7° año, con la tradición de Dt 15,1-6 que exigía el perdón de las deudas.

- La tasa de 1/3 de ciclo anual para los gastos normales de la casa de Dios. Es una tasa pequeña, aunque multiplicada "per capita", para el mantenimiento de los ritos obligatorios por calendario. La novedad política es significativa: *a partir de ahora el templo deja de ser un templo solamente estatal, mantenido solo por el rey*[8]*, y pasa a ser sostenido también por la colaboración de cada judaíta.*

- La rotación, casa por casa, para el aprovisionamiento de la leña. Más tarde se dirá que el fuego del altar de los holocaustos no se puede apagar (Lv 6,5-6). Esta será una necesidad tan difícil de ser atendida que el *Talmud* la reglamentará en sus detalles (*Taanit* IV,5).

Siguen las disposiciones para el mantenimiento de sacerdotes y levitas:

Son destinados al sostenimiento de los sacerdotes:

- las primicias de la tierra y de todos los árboles frutales;
- los hijos primogénitos y los primogénitos de todos los animales;
- las primicias del trigo, del vino y del aceite;

---

[7] En un agregado posterior (Ne 10,29-30) la lista incluirá al resto del pueblo, los cantores, los porteros y los donados, casi queriendo implicar la realidad de todo Judá, en sus relaciones de campo vs. templo. Los primeros versículos, con todo, al describir esta alianza como una iniciativa ciudadana, parecen más objetivos.

[8] Eso, sin embargo, se continuará simultáneamente (2 M 3,2-3).

- el décimo del diezmo recaudado.

Y para los levitas:
- el diezmo de la tierra (Ne 10,38b).

Para que este "compromiso" fuese mantenido, ¡el diezmo iría a ser cobrado *in loco* por los levitas bajo la supervisión de un aaronita (Ne 10,39)!

¿El destino? Las salas del tesoro, donde serían conservados el trigo, el vino y el aceite (Ne 10,40). ¡El templo era el nuevo almacén de la región de Judá!

La conclusión económico-teológica es clara:

"¡No abandonaremos más la casa de nuestro Dios!" (Ne 10,40c).

Este "cuidado" recaía, casi completamente, sobre los hombros del campesino, ahora indisolublemente amarrado al almacén del templo de Jerusalén y dependiente nuevamente de él a través del sacrificio-tributo.

A decir verdad, las cosas no funcionaron tan bien como fueron escritas por Nehemías. Tuvo que volver una segunda vez para intentar resolver justamente estos problemas.

El capítulo 13 dará testimonio del fracaso en la implantación de estas decisiones:

- Las salas del tesoro habían sido alquiladas a Tobías por el sumo sacerdote Elyasib.

- El diezmo no estaba siendo recogido y los levitas tuvieron que volver a sus tierras.

- El sábado no estaba siendo respetado y el comercio funcionaba regularmente en ese día. La referencia a los "tirios" que traían peces para vender es una evidencia más de cuánto Jerusalén se había vuelto una plaza comercial importante.

- Fue necesario, además, enfrentar el problema de los casamientos con asdoditas, amonitas y moabitas. Esta vez ninguna mujer fue expulsada; se expulsó a un sacerdote, el hijo de Elyasib, que se había casado con la hija de Sanballat, el gobernador de Samaria.

El relativo éxito político y económico alcanzado por Nehemías había conseguido crear una base organizacional más firme y estable.

Los conflictos van a continuar y la legislación tendrá siempre que ser actualizada y reformulada. La intervención sacerdotal en los textos del Pentateuco y la obra del cronista se encargará de hacer esto. El eje económico, sin embargo, va a permanecer el mismo a lo largo de más de dos siglos y medio. Este proyecto entrará en crisis en el reinado de Antíoco IV Epífanes, que provocará la guerra macabea. Pero ésta ya es otra página de la historia.

Sandro Gallazzi
Cx. P. 12
68906-970 Macapá (AP)
Brasil

Traducción:
J. Severino Croatto

LEIF E. VAAGE

EL SERMÓN DEL MONTE: PROPUESTA ECONÓMICA

Resumen

Este artículo trata de profundizar una interpretación de Jesús como economista en el evangelio de Mateo, con un enfoque particular en el Sermón del Monte (5,3-7,27). En esta sección se bosqueja el plan de gobierno, y particularmente la política económica, para el Reino de los cielos, cuyo principal promotor en el evangelio de Mateo es el mismo Jesús. En un artículo anterior de RIBLA (nº. 27), ya se presentó una lectura económica del segundo bloque discursivo —el "corazón"— del Sermón del Monte (6,1-7,12). Aquí, pues, se busca mostrar que este corazón también tiene carne y hueso económicos.

Abstract

In this article an attempt is made to articulate further an interpretation of, "Jesus the economist" in the Gospel of Matthew, centering on the Sermon on the Mount (5,3-7,27). In the Sermon on the Mount the plan for governmen is outlined the plan for government, specifically the economic policy, of the Kingdom of Heaven, of which Jesus is the principal promoter in Matthew's gospel. In a previous article in RIBLA (Nr. 27), an economic reading of the second main discursive section —the "heart"— of the Sermon on the Mount (6,1-7,12) has already been presented. In this article, I seek to show that this heart also has economic flesh and bones.

1. Introducción

En otro artículo anterior para RIBLA, había intentado interpretar los cinco discursos principales de Jesús en el evangelio de Mateo como la propuesta de un Jesús economista.[1] En este artículo, se trata de profundizar dicha interpretación, centrándose ahora en el primer discurso, el Sermón del Monte (5,3-7,27).

Parece que fue el conocido padre de la Iglesia, Agustín de Hipona, quien primero se refirió a los capítulos 5-7 del evangelio de Mateo como el "sermón del monte." Según el obispo del norte de África, en su comentario sobre este texto dice:

> *"Si alguien se pone a reflexionar, con calma y devoción, sobre el sermón que nuestro Señor Jesucristo pronunció en el monte, tal como lo leemos en el evangelio de*

[1] Véase Leif E. Vaage, "Jesús-Economista en el evangelio de Mateo" *RIBLA* 27 (1997) 112-129.

Mateo, creo que en él encontrará, de acuerdo con las más elevadas normas de la moralidad, la muestra perfecta de la vida cristiana. Esto no nos atrevemos a prometerlo por casualidad: es una conclusión basada en las palabras pronunciadas por el Señor mismo. Porque en la conclusión del sermón se habla de modo que quede evidente que el sermón contiene todos los reglamentos que nos hacen falta para la vida... Así indicó suficientemente, me parece, que estas palabras que pronunció en el monte tan perfectamente forman la vida de los que quieren vivir de acuerdo con ellas, y con razón se termina comparándolas a quien construyó sobre una piedra. Esto lo digo para que quede claro que este sermón se ha creado de todos los preceptos que a la vida cristiana le den vida"[2].

Según Hans-Dieter Betz, lo dicho por Agustín, a nivel teológico-pastoral, tiene, a nivel retórico antiguo, el nombre de "epítome".[3] Según Betz —quien ha ofrecido además una hipótesis muy particular sobre la historia de la composición del Sermón del Monte[4]— el fin de este género literario —el epítome— era el de presentar, en forma resumida, todo el programa filosófico-ético de un maestro destacado[5].

De cierto modo, eso es precisamente lo que hace Jesús en el evangelio de Mateo. A la hora de presentarse por primera vez —a nivel de la narrativa— ante las muchedumbres "de Galilea, de los pueblos de Decápolis, de Jerusalén, de Judea y de la región al oriente del Jordán" (4,25), Jesús les da un resumen-adelanto de su programa ético-religioso. Se bosqueja en el Sermón del Monte el plan de gobierno para el Reino de los cielos, del que Jesús resulta ser el principal promotor en el evangelio de Mateo.[6]

Son los rasgos económicos de este plan de gobierno lo que nos interesa aquí. Resulta una perspectiva no muy de acuerdo con la sabiduría dominante de los economistas profesionales actuales o de la antigüedad. No obstante, son elementos bá-

---

[2]Véase J. P. Migne, *Patrologia Latina* 34 (1845) 1229-1308; *Il discorso della montagna*, trans. D. Bassi, Corona Patrum Salesiana, Series latina 1 (Turin: 1935); *St. Augustine: The Lord's Sermon on the Mount*, trans. John J. Jepson (Westminster, Maryland: Newman, 1948).

[3]Véase Hans-Dieter Betz, "The Sermon on the Mount: Its Literary Genre and Function," *Journal of Religion* (1979): 285-297; idem, *Essays on the Sermon on the Mount* (Philadelphia: Fortress, 1985) 1-16.

[4]Véase Betz, *Essays*, 89-90; además, pags. 38-39, 103, 132-133; también, idem, "Eschatology in the Sermon on the Mount and the Sermon on the Plain," en *Society of Biblical Literature 1985 Seminar Papers*, ed. Kent H. Richards, vol. 24 (Atlanta, Georgia: Scholars, 1985) 343-350, y en especial pag. 343; idem, "The Sermon on the Mount and Q: Some Aspects of the Problem," en *Gospel Origins & Christian Beginnings*, eds. James E. Goehring, Charles W. Hedrick, Jack T. Sanders, y Hans Dieter Betz (Sonoma, CA: Polebridge, 1990) 19-34. Cf Charles E. Carlston, "Betz on the Sermon on the Mount - A Critique," *The Catholic Biblical Quarterly* 50 (1988): 47-57; Leif E. Vaage, "Composite Texts and Oral Mythology: The Case of the 'Sermon' in Q (6:20-49)," en *Conflict and Invention: Literary, Rhetorical, and Social Studies on the Sayings Gospel Q*, ed. John S. Kloppenborg (Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International, 1995) 75-97.

[5] El mismo Betz ha publicado hace poco un comentario sobre el Sermón del Monte. Es un libro masivo de 640 páginas o sea, son 635 páginas más de las que tiene el Sermón como tal. Véase Betz, *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 1995).

[6]Se debate el papel que juega el Sermón del Monte dentro de la narración global del evangelio de Mateo. Véase, p.e., Jack Dean Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom* (Philadelphia: Fortress; London: SPCK, 1975) 1-7; idem, "The Place, Structure, and Meaning of the Sermon on the Mount Within Matthew," *Interpretation* 41 (1987): 131-143.

sicos para el buen gobierno alternativo —el Reino de los cielos— los que Jesús representa en el evangelio de Mateo[7].

La estructura literaria básica del Sermón del Monte no es muy complicada. Después del prólogo en 5,3-12.13-16, que anuncia los temas claves del discurso siguiente e identifica a los destinatarios principales, hay tres bloques de enseñanza, el tercero de los cuales también sirve de conclusión para todo el sermón[8]. Los tres bloques de enseñanza son:

1) las llamadas "antítesis," con una breve introducción, en 5,17-20.21-48;

2) el "corazón" del Sermón del Monte, en 6,1-7,12, con varias instrucciones sobre cómo "hacer su justicia" (6,1.33) y así cumplir con el proyecto de "la ley y los profetas" (7,12; cf 5,17); y

3) un reiterado llamado, en 7,13-27, a "optar" por este camino que lleva a la vida, por los consejos —consejeros— que producen buenos frutos, por una casa construida sobre la piedra de esta enseñanza que Jesús acaba de dar.

En el señalado artículo anterior, puse énfasis en que el segundo bloque —el "corazón"— del Sermón del Monte tiene un enfoque muy económico. Ahora busco mostrar que este corazón tiene además carne y hueso económicos[9].

2. El prólogo (5,3-12.13-16)[10]

Ha sido un sentir común calificar las bienaventuranzas del prólogo del Sermón del Monte como las más "espiritualizadas" o menos concretas que las paralelas en Lc 6,20b-23.24-26. Culpable por este menosprecio de las bienaventuranzas en Mt 5,3-12 ha sido particularmente el uso de las expresiones "los pobres de espí-

---

[7] Cf el intento parecido de proponer, ante una realidad político-económica devastadora, otro plan de gobierno colonial por Don Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, eds. John V. Murro y Rolena Adorno con Jorge L. Urioste (México: Siglo Veintiuno, 1980).

[8] Cf la estructura más seccionada - en siete unidades - de Pablo Richard, "Evangelio de Mateo: una visión global y liberadora," *RIBLA* 27 (1997) 12-13. Sin embargo, las siete unidades pueden juntarse en los mismos bloques. El prólogo de mi propuesta (5,3-12.13-16) correspondería a las primeras dos divisiones de Richard: 1) proclamación fundamental: las siete bienaventuranzas (5,3-10) + 2) la comunidad que vive las bienaventuranzas (5,11-16). El primer bloque mío (5,17-20.21-48) es igual que la tercera división de Richard: 3) Jesús perfecciona la tradición (5,17-48). El segundo bloque mío (6,1-7,12) correspondería a la cuarta, quinta, y sexta divisiones de Richard: 4) religión hipócrita y Reino de los cielos (6,1-18) + 5) dinero-riqueza y Reino de los cielos (6,19-34) + 6) reglas de la comunidad (7,1-12). El tercer bloque mío (7,13-27) es igual que la séptima división de Richard: 7) discernimiento y juicio (7,13-27). Sin embargo, no comparto con Richard su forma de calificar la lógica latente de esta concatenación de textos.

[9] Sobre la historia de la interpretación del Sermón del Monte, véanse Harvey E. McArthur, *Understanding the Sermon on the Mount* (New York: Harpers, 1960); W. S. Kissinger, *The Sermon on the Mount: A History of Interpretation and Bibliography* (Meteuchen, New Jersey: Scarecrow, 1975); Ursula Berner, *Die Bergpredigt: Rezeption und Auslegung im 20. Jahrhundert* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1979); Clarence Bauman, *The Sermon on the Mount: The Modern Quest for its Meaning* (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1985); Brigitta Stoll, *De virtute in virtutem: Zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der Bergpredigt* (Tübingen: Mohr, 1988); también Robert A. Guelich, "Interpreting the Sermon on the Mount," *Interpretation* [] 117-130; Martin Dibelius, "Die Bergpredigt," en *Botschaft und Geschichte*, vol. 1 (Tübingen: Mohr, 1953) 79-174.

[10] La bibliografía sobre las bienaventuranzas es inmensa. También en América Latina se comenta sobre este texto mucho más que sobre cualquier otro del Sermón del Monte. Al calificar las bienaventu-

ritu" en 5,3 y "los que tienen hambre y sed de justicia" en 5,6. Las expresiones paralelas, más simples y más directas, en el evangelio de Lucas (véanse "los pobres" en Lc 6,20 y "los que tienen hambre" en 6,21a) habrán sido, pues, más originales, registrando mejor el punto de vista del Jesús histórico, y por ello han sido vistas como las más radicales. En cambio, el evangelista Mateo habrá intentado abrir —desviar— este discurso, tan puntualizado en cuanto a los pobres, hacia una postura menos ligada al "mero" estado financiero.

Personalmente creo que sí fue el evangelista Mateo quien cambió el discurso sobre "los pobres" y "los que tienen hambre" en Q/Lc 6,20b-21 en las expresiones "los pobres de espíritu" y "los que tienen hambre y sed de justicia" en Mt 5,3.6. También fue este evangelista quien hizo que las primeras cuatro bienaventuranzas del Sermón del Monte en 5,3-6 recordaran tan explícitamente al libro de Isaías (61,1-2), e igualmente quien creó la llamada [ ]-aliteración en los mismos versículos[11]. Así pues, no es únicamente la voz del Jesús histórico la que escuchamos en las bienaventuranzas del Sermón del Monte en 5,3-12[12].

Sin embargo, no creo que estos cambios representen una desviación del proyecto de relectura de la realidad, que antes había marcado también al Jesús histórico. No registran un cambio de rumbo sino que buscan precisar, esclarecer, actualizar la misma propuesta (económica) que se articuló por primera vez —desde el punto de vista historiográfico— en la fuente sinóptica de los dichos de Jesús[13]. Así pues, el texto más original de las bienaventuranzas se conservará en el evangelio de Lucas (6,20b-21), mientras en el Sermón del Monte se replantea esta propuesta, alterando y ampliando su lenguaje, para mantenerla todavía desafiante.

Ha sido un tema de muchísimo debate cómo debe traducirse la frase "los pobres de espíritu" (*hoi ptojoi to pneumati*) en 5,3, más todavía se pregunta si es que la frase "los pobres de espíritu" quiere decir o no algo tan distinto de "los pobres" (*hoi ptojoi*)[14]. Este debate no se resuelve aquí. Sin embargo, está claro que el sentido más preciso de la frase "los pobres de espíritu" de todos modos tendrá que quedar dentro del mismo marco semántico que el de las demás bienaventuranzas paralelas, que son: "los que hacen luto" (*hoi penthountes*) en 5,4, "los humildes" (*hoi praeis*) en 5,5, y "los que tienen hambre y sed de justicia" en 5,6. En este caso, re-

---

ranzas como parte del "prólogo" al Sermón del Monte, quiero insistir en que estos pronunciamientos sirven para *introducir*, y por ello *dependen* por su sentido preciso o más concreto de los siguientes bloques discursivos. No vale la pena gastar tanta tinta sobre ellas - son "solamente" unos bocadillos para abrir el apetito - sin llegar a comer el plato más profundo que viene después.

11 Cf Christine Michaelis, "Die [ ]-Alliteration der Subjektsworte der ersten 4 Seligpreisungen in Mt v 3-6 und ihre Bedeutung für den Aufbau der Seligpreisungen bei Mt, Lk. und in Q," *Novum Testamentum* 10 (1968) 148-161.

12 Cf H. Frankemölle, "Die Makarismen (Mt 5,1-12; Lk 6,20-23). Motive und Umfang der redaktionellen Komposition", *Biblische Zeitschrift* 15 (1971) 52-75; Georg Strecker, "Die Makarismen der Bergpredigt", *New Testament Studies* 17 (1970-1971) 255-275; Neil J. McEleney, C.S.P., "The Beatitudes of the Sermon on the Mount/Plain", *The Catholic Biblical Quarterly* 43 (1981) 1-13; George J. Brooke, "The Wisdom of Matthew's Beatitudes (4QBeat and Mt 5:3-12)", *Scripture Bulletin* 19/2 (1989) 35-41; E. Puech, "4Q525 et les pericopes des béatitudes en Ben Sira et Matthieu", *Revue Biblique* 98 (1991) 80-106.

13 Sobre la fuente sinóptica de los dichos de Jesús, véase Jorge Pixley y Leif E. Vaage, "El evangelio radical de Galilea: la fuente sinóptica Q", en *RIBLA* 22 (1996) 153-161; y Vaage, "El cristianismo galileo y el evangelio radical de Q", en *RIBLA* 22 (1996) 81-103.

14 No me convencen las dos posibilidades que propone Richard, "Evangelio de Mateo," 15.

sulta evidente que en 5,3 no puede tratarse de una pobreza sin hueso económico, porque no puede excluirse de la experiencia del luto, de la humildad, y del anhelo por la justicia un trasfondo económico.

Las bienaventuranzas en Mt 5,3-12 contestan la pregunta: ¿Quiénes son los exitosos de verdad en la vida? Esta indagación por quiénes serán los realmente "dichosos" (*makarioi*), los más realizados como personas, los menos decepcionados en la vida, era un modo antiguo mediterráneo-bíblico de tratar el tema de la vida plena. ¿Quiénes son los que realmente viven bien? Es una pregunta que el modelo económico dominante actualmente presume contestar, aunque sin tomarla en serio como pregunta.

Según el Sermón del Monte, los que realmente son dichosos (*makarioi*), que saben vivir bien, que están en las condiciones indicadas como para entrar en una vida plena, y así poseer el Reino de los cielos, son los pobres del espíritu (5,3), los que hacen luto (5,4), los humildes (5,5), los que tienen hambre y sed de justicia (5,6), los que practican la merced (5,7), los que trabajan de manera transparente —"de corazón limpio"— (5,8), los que llevan a la paz (5,9), los que sufren por causa de la justicia (5,10). Evidentemente, no son aquellos a quienes se suele aludir para ejemplificar la vida exitosa, pues los modelos de esta vida son típicamente los ricos, los alejados de la muerte, los que mandan, los que viven tranquilos, los que tienen con qué defenderse, los que siempre se salvan, los que no tienen por qué sufrir.

Retóricamente, las bienaventuranzas sirven en el Sermón del Monte para anunciar otro camino hacia la vida plena, otro modo de alcanzar la satisfacción, otro modelo de la felicidad. Esta realidad alternativa lleva distintos nombres: "el Reino de los cielos" (5,3.10), el recibir consuelo (5,4), el heredar la tierra (5,5), el engordarse (5,6), el recibir merced (5,7), el ver a Dios (5,8), el ser reconocido como hijo e hija de Dios (5,9). Cada una de estas promesas tiene por supuesto un dejo propio que vale la pena ser profundizado. No obstante, como conjunto también representan la misma convicción de que no será por las puertas y las sendas del "sentido común" (cf 7,13-14) como se encuentra el estado beato del bienestar[15]. Por eso hace falta otro modelo económico. Por eso la propuesta económica, todavía inusitada, del Sermón del Monte.

No sorprende que ya en 5,11-12.13-16 se anticipa, como elemento integral del mismo prólogo, cierto conflicto para los que se identifican y se comprometen con esta búsqueda de otro modo de ser económico. Por lo menos, hoy queda claro que los valores "democráticos," tan recomendados y alabados, de la tolerancia y el diálogo, no valen para mucho, cuando se trata —o se trataría— de evaluar y replantear la salud económica de todos los pueblos de la tierra. Al tocarse el tema económico, se insiste, una y otra vez, en una sola —la última— solución, se da la polémica contra cualquier otra posibilidad, se repite ad nauseam el discurso del imprescindible enfrentamiento y el sacrificio obligado.

No obstante, se afirma en el Sermón del Monte que "ustedes, que representan otro espíritu económico, son la sal de la tierra" (5,13); "ustedes son la luz del mundo" (5,14). Sin "ustedes," la vida pierde su sabor, se olvida de la posibilidad de

---

15 Cf Paulo Augusto de Souza Nogueira, "Absurdos do evangelho", en *Tempo e Presenca* 15/271 (1993) 49-50 (sobre Mateo 5,43-38 y "la práctica absurda" que correspondería al Padre/Reino de los cielos).

ser más que lo útil, lo disponible, lo desechable. Sin "ustedes," el mundo se vuelve una oscuridad cada vez más espesa, la noche que no descansa de un ciego conformismo consumista.

3. Las antítesis (5,17-20.21-48)

En este primer bloque del Sermón del Monte después del prólogo, se trata de una interpretación más adecuada de "la ley y los profetas." Jesús dice no haber venido para anular "la ley y los profetas" sino para cumplirlos o sea, para llevarlos a cabo (*plerosai*). Para entrar en el Reino de los cielos, hay que practicar una forma de justicia (*dikaiosyne*) —llevar una vida recta— que sobrepase la rectitud de los escribas y los fariseos.

A los escribas y los fariseos se los menciona aquí, no porque ellos no llevaran una vida recta, sino precisamente porque eran vistos como quienes se preocupaban más del asunto. Para actualizar el lenguaje del Sermón del Monte diríamos que hay que practicar una forma de justicia, también económica, más recta que la del Estado y de la Iglesia.

Las llamadas antítesis en 5,21-48 dan unos ejemplos de esta justicia mayor, a la que Jesús se refiere en 5,20. En las antítesis, no siempre se pone en primer plano la cuestión económica. No obstante, en todas las antítesis hay siempre un trasfondo económico y un horizonte de alternativa económica.

¿Cuáles son los temas que se tratan en las antítesis del Sermón del Monte? No es una pregunta muy difícil de contestar. Pero, ¿por qué son éstos los temas escogidos? No son muchos los estudiosos a quienes se les haya ocurrido hacer esta pregunta.

Los temas que se tratan en las antítesis del Sermón del Monte son los siguientes:

1) el matar (5,21)
   el enojo (5,22)
   la ofrenda y la reconciliación (5,23-24)
   el juicio y el juzgamiento (5,25-26)
2) el adulterio (5,27)
   el deseo (5,28)
   unos remedios drásticos (5,29-30)
3) el divorcio (5,31)
   el adulterio de nuevo (5,32)
4) el juramento (5,33)
   el no-juramento (5,34-37)
5) la venganza (5,38)
   la pasividad ante el mal(o) (5,39a)
   el pegar (5,39b)
   el pedir en juicio (5,40)
   la obligación (5,41)
   el pedir y el prestar (5,42)
6) la enemistad y el amor (5,43-44)
   el trato igual a los justos y los injustos (5,45)
   los límites de la reciprocidad (5,46-47)
   la perfección (5,48).

Porque Jesús se refiere en 5,17 a "la ley y los profetas," y por las citas bíblicas con las que empieza cada una de las seis antítesis (véanse 5,21.27.31.33.38.43), ha sido muy común presuponer que en este bloque del Sermón del Monte se trata particularmente de una relectura de las Sagradas Escrituras judías. Sin embargo, no se explica de esta forma por qué estos textos son los escogidos para ser comentados. Porque todas las citas bíblicas en las seis antítesis del Sermón del Monte no fueron tomadas de un solo pasaje ni de un solo libro veterotestamentario[16].

¿Cuáles son los problemas concretos a los que las antítesis del Sermón del Monte en sí buscan responder? Los problemas concretos que constituyen el telón de fondo de las antítesis son todos problemas del diario vivir del mundo mediterráneo antiguo, lo cual no quiere decir que todos estos problemas pasaban todos los días a cada persona. A pesar del lenguaje leído —bíblico— que se emplea en las antítesis, aunque sea solamente de vez en cuando, no se lleva a cabo en estos pronunciamientos un debate escolástico, sino que se busca responder a unas preocupaciones muy prácticas y sociales[17].

El concepto del mundo mediterráneo antiguo no es un concepto simple, hasta su validez puede debatirse, particularmente cuando no se toma en cuenta, es decir, en serio la variedad de las distintas culturas locales de este mundo. Sin embargo, creo que el concepto del mundo mediterráneo antiguo vale igual que, por ejemplo, el del actual mundo latinoamericano. No dice todo lo requerido para identificar adecuadamente a una persona particular, pero sí sirve para hacer distinguir suficientemente a la "personalidad" típica de este mundo, particularmente cuando se compara con la de otras partes, por ejemplo, la de la India o la China o los países nórdicos.

Como toda cultura, el mundo mediterráneo antiguo tuvo unos rasgos muy suyos, entre los cuales los historiadores, instruidos por la antropología social, suelen mencionar los códigos del honor y la vergüenza. En realidad, son valores sociales que se dan también en América Latina actualmente, por lo menos como conceptos morales, así que, por ejemplo, todavía es posible darle una "palabra de honor" a alguien o castigarle por haber sido un "sinvergüenza."

Cuando en la antropología social se trata de los códigos del honor y la vergüenza, no se alude únicamente a los valores sociales —aunque, por supuesto, también se refiere a ellos— sino a todo un sistema cultural. En el caso del mundo mediterráneo antiguo, este sistema cultural tenía como base político-económica el hogar patriarcal. Los códigos del honor y la vergüenza determinaban a nivel personal la forma de actuar y de arreglar las cosas, lo que mantenía en marcha el señalado sistema cultural y, particularmente, la economía hogareña patriarcal. El contorno de este sistema cultural puede resumirse en la siguiente frase: cada uno —esto es, cada hombre mayor en estado de padre de familia— con lo suyo: bajo su control y para su propio orgullo.

No podemos entrar aquí en todos los pormenores del caso, tendría que ser otro ensayo el que detallara todo lo que hiciera funcionar este sistema cultural. Por aho-

---

[16]De hecho, todas las citas bíblicas en las antítesis del Sermón del Monte vienen de los diferentes libros de la Ley - Éxodo, Levítico, Deuteronomio - pero todavía en una forma tan dispersa que sigue vigente la pregunta por los criterios de su selección.

[17]Pero no es una cuestión moral, si es que por la categoría de "moral" tenemos que pensar en normas de comportamiento personal desligadas de cualquier otra realidad.

ra, lo único imprescindible para notar es cómo todos los problemas concretos que son tocados por las antítesis del Sermón del Monte registran prácticas y preocupaciones típicas, hasta fundamentales, del mismo mundo mediterráneo antiguo. Son las reglas de juego político-económicas de este sistema cultural —los llamados códigos del honor y la vergüenza— las que habrán determinado la selección de temas y textos bíblicos en 5,21-48, mas el anhelo de cambiarlas habrá sido el motivo principal por el cual se promueve en el Sermón del Monte una forma de ser diferente.

1. En *la primera antítesis (5,21-26)* se profundiza la incapacidad de la legalidad o la justicia institucionalizada, incluso el aparato religioso, para solucionar los conflictos entre "hermanos" (5,22.23-24)[18]. No se trata de una espiritualización o interiorización de la ética de no-matar, la que, por supuesto, se mantiene. No se promueve en esta reflexión la vida "por adentro," ni se problematiza la motivación ética, ni se busca la pureza moral.

En la primera antítesis, se trata de replantear la forma en que se relaciona entre "hermanos". Por el reiterado uso de esta categoría de "hermanos" se cuestiona un modelo de sociedad basado en el orgullo de poder llegar a ser "más" que el otro, en el cual los que más tienen terminan dominándolo todo, incluso el aparato jurídico (5,25-26). No hay que olvidarse de que es un "hermano" tuyo —y no un enemigo latente— el que vive al costado y quien te cruza en la calle.

El "enfadarse" contra el hermano (5,22), y llamarlo un "estúpido" (*rhaká*) o un "idiota" (*moré*), quien por ser hermano debería recibir otro tipo de saludos, refleja una mentalidad que en vez de solidarizarse con el otro busca hacer distinciones, que quiere descubrir debilidades y fallas que castigar en el otro, que trata de hacerse a sí mismo el que sepa, el que mande, el que pondrá las cosas en orden, incluso a cada cual en su lugar.

Es interesante que, en 5,23, el problema ante el altar se presente cuando "te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti". El problema no es que tú puedas estar pensando mal de tu hermano, como si se tratara de limpiarte primero a ti mismo de toda maldad antes de tomar contacto con Dios. Más bien, es que la religión, la ofrenda, la entrega a Dios, el pago de una deuda divina no debe y no puede servir para encubrir la prioridad que tiene (que tener) ante tus ojos el bienestar de tu hermano.

De nuevo, no es cómo tú te sientes en relación con el hermano lo que vale, sino todo lo contrario: lo que importa —ante Dios— es la posibilidad de que "tu hermano [tenga] algo contra ti". Ante Dios, pues, es la perspectiva de ese otro la que queda como determinante.

Obviamente, tal punto de vista admite y hasta invita al abuso. Por lo menos, se ha vuelto con cierta frecuencia, en la historia de las comunidades cristianas, un motivo para no pocos por hacerse los resentidos y criticar a los demás sin hacerse responsables por sí mismos. Pero no creo que esto haya sido el propósito original del dicho.

Tampoco creo que lo dicho en 5,23-24 sea un pronunciamiento destinado para todos. Por lo menos, hay que leerlo junto con el versículo anterior que trata del que se enfada contra el hermano y lo llama estúpido e idiota (5,22), y con los versí-

---

[18]En este caso, "hermanos" habrán sido los que pertenecían al mismo pueblo-comunidad.

culos posteriores que tratan de cómo y por qué evitar el juicio (5,25-26). No son todos los que habrán podido tratar a los demás, y a la vez ser tratados, de esta manera.

En realidad, solamente los llamados padres de familia (*patresfamiliae*), y de menor rango, se habrán encontrado en una situación como la que se presupone en 5,23-24, una situación de doble —ambiguo— poder, capaz de bajar a otro "hermano," mientras uno mismo andaba expuesto al posible —acertado— castigo por una fuerza mayor: el aparato jurídico que siempre quedaba en las manos de unos cuantos poderosos.

Así era el protagonista principal, aunque no era él quien trabajaba más, del típico hogar pequeño mediterráneo antiguo patriarcal. Jugaba dos papeles, contradictorios el uno con el otro, y por ello imposibles de juntarse coherentemente en su persona. Por un lado, mandaba, supuestamente, en casa, con toda la desigualdad y práctica de imposición que este ordenamiento implica, con la tentación de sentirse el "corregidor" de todos. De ahí el problema del enfado y el menosprecio, que se abarca en 5,22. Por otro lado, era víctima con frecuencia, y siempre a la merced, de intereses superiores que contaban con los recursos necesarios para quitarle hasta su último centavo (5,26). De ahí la postura de evidente debilidad ante la amenaza de tener que correr un juicio, que se registra en 5,25-26[19].

En la primera antítesis, los valores sociales que aparecen en primer plano son los del honor y la vergüenza:

- el matar, porque uno se siente agraviado o amenazado;
- el enojarse, porque se siente maltratado, no escuchado, no respetado, insultado;
- el insultar, para sentirse mayor que el insultado, para sentirse como alguien;
- el respeto, que se expresa en la obligación de darle al poder superior (Dios) unas muestras (ofrendas) de reconocimiento, porque así es: los fuertes sacan provecho de los débiles, los vivos viven de los tontos, los mayores mandan a los menores, los grandes tienen a su gente que los tiene que apoyar;
- el juicio, porque no se da —no se debe dar, no se puede dar, no se atreve a dar— paso atrás.

A través de estos valores, en la antigüedad tanto como ahora[20], se desarrolló y se mantiene un modelo económico que podría llamarse el de la "ganancia". Es un modelo económico con base en el propio enriquecimiento a costa de los demás, que tiene como fin principal poder subir encima del otro. Es el modelo económico de la dominación.

---

[19]Es una situación comparable con la "violencia horizontal" que Paulo Freire ha analizado dentro del pueblo oprimido latinoamericano.

[20]No digo que la economía antigua ha sido semejante a la actual, obviamente que no. No solo son muy distintos los respectivos medios de producción, sino que también hay grandes diferencias en cuanto a las prácticas del consumo y el gastar. Por ejemplo, no había ningún interés, del que tengamos conocimiento, en el mundo antiguo mediterráneo por mejorar la eficiencia del aparato productivo ni por ahorrar la sobreproducción, por lo menos no como inversión capital. Lo que se producía por el esfuerzo de muchos se gastaba pronto por la gloria mayor de unos cuantos. No obstante, me parece regir, en ambos casos, una misma lógica. Es la lógica del concepto del bienestar como fruto de la dominación —del medio ambiente tanto como de las personas—, la riqueza como instrumento de la dominación, y de esta manera, y solo por eso, la riqueza como elemento imprescindible para conquistar el bienestar o la felicidad.

La primera antítesis —y no solo la primera— del Sermón del Monte se dirige contra este modelo del bienestar conquistado, el fruto de haber logrado sujetar y así aprovechar la vida del otro. La riqueza y la dominación, el defender y hacer crecer el propio honor por haberle quitado el suyo al otro, avergonzándolo, humillándolo, haciéndolo servir, son dos caras de una sola moneda. En la primera antítesis, Jesús contradice esta lógica, se supone además que lo hace a sabiendas de que esta lógica ha formado, en la antigüedad tanto como ahora, la base político-económica del proyecto "civilizador".

En la primera antítesis del Sermón del Monte, Jesús insiste en que esta lógica del honor y la vergüenza, de la riqueza y la dominación, no permite alcanzar la justicia mayor que es el cumplimiento del proyecto de "la ley y los profetas". La misma lógica no sirve para entregar la vida en su plenitud, la paz como *shalom*, la rectitud como modo de apertura hacia los demás y no como seguro para quedarse con todo lo ganado.

Por eso no basta solamente no matar. No es lícito darle a Dios su ofrenda sin haber resuelto primero los desacuerdos o sea, las desigualdades que siguen dándose entre "hermanos". No vale esta lógica hogareña patriarcal de "mi casa" contra todas las demás, porque ni al mismo amo de casa, al pequeño padre de familia, le conviene seguir con este sistema de valores, porque tarde o temprano se verá consumido —"hasta que gastes el último centavo"— por las exigencias y el desequilibrio voraz del mismo sistema.

2. Mejor sería no participar. Mejor encontrar otro modo de arreglar la vida. En *la segunda (5,27-30), la tercera (5,31-32), y la cuarta antítesis (5,33-37)* se replantea cómo vivir, de una forma evidentemente opuesta a las costumbres más arraigadas del hogar patriarcal del mundo mediterráneo antiguo. Particularmente se trata de otra visión de la relación hombre-mujer (5,27-32)[21], y de la franqueza o transparencia en todas las demás relaciones sociales (5,33-37). Son elementos claves para cambiar un sistema cultural que se rige por los códigos del honor y la vergüenza, aunque a primera vista pueda que no parezcan elementos tan básicos o económicos.

No obstante, la segunda, la tercera, y la cuarta antítesis nos hacen recordar que no hay un discurso económico válido o apto para promover la vida en su plenitud, que prescinda de tocar la cuestión de género y del trato a la persona. A diferencia del supuesto capitalista tardío, que siempre busca discutir lo económico sin tener que "confundirlo" con otra cosa "externa" a las llamadas reglas autónomas del mercado, el Sermón del Monte insiste en mezclar dentro de su propuesta político-económica también el repensamiento de otros valores. De esta manera el concepto del "valor" económico no queda limitado —o restringido— a la problemática de cómo crear, y acaparar, cada vez más riqueza, sino que también sirve para cuestionar y cambiar el estado actual de las relaciones sociales.

3. En la quinta y la sexta antítesis, se trata de los problemas de la violencia y la incertidumbre social. En el lenguaje del texto, son los problemas de la maldad

---

[21]Cf Pablo Lockmann, "Una lectura del Sermón del Monte (Mateo 5-7): el Sermón del Monte en el evangelio de Mateo", *RIBLA* 27 (1997) 53-54. A mi modo de ver, Lockmann no representa adecuadamente, en el nivel histórico, al proyecto socio-religioso de los escribas y los fariseos.

—o el malo— y la enemistad. De nuevo son problemas que tienen un trasfondo económico, y cuya solución también requiere de una respuesta económica.

En casi toda *la quinta antítesis (5,38-42)* se refiere explícitamente a casos de conflicto económico. A primera vista, los primeros dos versículos (5,38-39) tratarían más bien del problema de asalto físico, tipo crimen de pasión o de abuso habitual. No obstante, al igual que la primera antítesis, que empieza hablando de no matar y termina aconsejando evitar a cualquier costo las pérdidas predecibles y peores de un juicio, la quinta antítesis también se concentra, después de los dos versículos introductorios, explícita y exclusivamente en asuntos económicos: la posibilidad de otro juicio (5,40), el problema de la labor forzada (5,41), la cuestión de los pedidos y los pr[estamos (5,42). Desde este punto de vista, el problema del asalto físico anterior pertenecería a la misma maraña económica.

En 5,41 se nota que el contexto más preciso o concreto, que presupone la quinta antítesis, es el del Imperio Romano. El verbo *aggareuein*, que se emplea en este versículo, se refiere al servicio prestado que el Estado —el persa originalmente— podía obligarle a uno a cumplir. En el presente caso, se tratará probablemente de algún tipo de apoyo logístico al ocupante aparato militar romano.

La reacción aconsejada en 5,41 a este servicio obligatorio no solamente sorprenderá al lector latinoamericano, sino que le hará sentirse bastante decepcionado, porque no solo habría que colaborar con el enemigo, sino también darle algo más. ¿O puede que por haberlo convertido de esta manera en un servicio exagerado, por haber colaborado tan servilmente, se ponga de relieve la realidad opresora?

El gesto de dos millas, en vez de una, sirve como signo de concientización. Al opresor se le echa en cara el abuso. Se asume como propio lo que debía humillar, para así quitarle el poder imponerse al opresor.

En este caso, se tratará de una táctica. No será la única ni siempre la mejor manera de manejar tal situación. Pero se menciona y hasta se enfatiza esta posibilidad en 5,41, porque con frecuencia queda olvidada como otra forma de resistencia.

Evidentemente no se cree mucho, en la quinta antítesis, en el valor de la propiedad, incluso la personal. No se admite aquí ningún reconocimiento del vínculo importante que puede haber entre las —pocas— cosas que uno tiene y uno mismo. Por eso no se ve ni en la ropa interior (*jiton*) algo digno de defensa (5,40). Hasta se burla de quien la buscaría conseguir por medio de un juicio, ofreciéndole otro abrigo también y aun más grueso (*himation*).

Según la quinta antítesis, simplemente no vale la pena pelearse por estas cosas. Tampoco, se dice, conviene hacer los cálculos en cuanto a los pedidos y los préstamos. "Si te piden algo, dáselo" nomás (5,42). ¿Por qué complicarse la vida, siempre buscando ganar ventaja? Como dice el Sermón del Monte más adelante, "¿no es la vida —la fuerza de la vitalidad (*psyje*)— más que la comida, y el cuerpo más que la ropa?" (6,25). Además, ¿no tiene esta actitud algo que ver con ser los "pobres del espíritu"?

Pero, ¿qué tiene que ver todo esto con el mundo en que vivimos? De nuevo parece más una táctica —a lo mejor— que un principio capaz de aplicarse en cada contexto a cualquier hora. Obviamente, quien siempre deje que se le quite todo lo que tenga, no va a sobrevivir mucho tiempo.

Sin embargo, quizás ahora más como pregunta de principio, queda todavía vigente la interrogante, si no está profundamente equivocada y si no es realmente

falsa la típica sabiduría económica, que promueve la producción de riqueza —el amontonar y guardar, incluso el quitarle al otro cuanto más sea posible, para compartir con los demás lo menos posible—, sin hablar del consumo desenfrenado, como la única forma de asegurarse la vida y hacerla feliz. De todos modos, en el "corazón" del Sermón del Monte, se bosquejará otro camino que seguir.

Tampoco se cree mucho, en la quinta antítesis, en los valores del honor y la vergüenza. Por eso no hay que sentirse humillado por un juicio "perdido" que no se lleva a cabo (5,40). Por eso se puede dejar insultar, con una bofetada en la mejilla derecha, sin tener que reaccionar de la misma manera, hasta hacerse de nuevo el blanco del mismo maltrato (5,39). Pero ésta no es la ética de un cobarde o masoquista. Más bien es un modo, arriesgado y hasta descarado, de decirle al sistema cultural dominante del mundo mediterráneo antiguo que "no me importa un pito" lo que se haga "desde arriba" para deshonrarme y aplastarme.

Porque no acepto que los signos típicos y las prácticas correspondientes del honor y la vergüenza, incluso el valor otorgado a la riqueza y la dominación, sean la base de mi propia existencia social. Recibo ahora el sustento para vivir —ese *misthos* al que se refiere en 5,12.46; 6,1.2.5.16— desde otra fuente[22]. Y precisamente por haber encontrado este otro sustento, resulta posible no seguir más con las costumbres y las demandas de un sistema cultural que se sostiene por medio de los códigos del honor y la vergüenza, que exige "ojo por ojo, y diente por diente" (5,38).

No siento la obligación de defenderme, porque no acepto sentirme herido. Eso es lo que quiere decir: "no hay que oponerse a lo malo —o al malo—" (5,39: *me antistênai to poneró*). No hay que dejarse llevar o manejar por la lógica engañosa del honor y la vergüenza. En mi persona, aquí y ahora, este sistema cultural se acaba, pero no solo en mí como individuo solitario, sino en mí junto con todos a quienes se dirige la quinta antítesis: "pero yo les digo" (5,39: *ego de lego hymin*).

4. En *la sexta antítesis (5,43-48)* se trata de los enemigos, y la divina "perfección" (*teleios*, 5,48). No parece un tema económico. Sin embargo, siempre existe, por lo menos hoy, un vínculo estrecho entre el discurso de las enemistades y los intereses comerciales[23]. También en la antigüedad, aunque obviamente de otra manera, la necesidad de contar con enemigos era parte integral de los códigos del honor y la vergüenza. Sin enemigos no era posible conquistar una gloria mayor. Sin enemigos quedaba difícil saber a quién robar y esclavizar. Sin enemigos no se daba la misma oportunidad para enriquecerse, ¡y tan fácilmente!

En la sexta antítesis no se niega que existen los enemigos. Se reconoce que hay "quienes los hostilizan" (5,44). Pero no se cree en la verdad de las enemistades. No se las ve como algo natural, no se acepta que reflejen un orden divino, no se quiere participar de la deshumanización de los malos y los injustos.

---

[22]Como dice Gustavo Gutiérrez, es una forma de "beber en su propio pozo."

[23]Véase, por ejemplo, el tráfico en armamentos. No es por casualidad que se ha visto, después de los "cambios" en la Unión Soviética, un marcado aumento, a nivel internacional, en las guerras civiles y regionales. No se debe este estado de renovado conflicto solamente al reflorecimiento de las identidades étnicas tradicionales, incluso las rivalidades regionales, sino que también y aun más corresponde a la necesidad del conocido aparato militar-industrial, el cual no dejó de existir con la "caída" de la Unión Soviética, y de seguir vendiendo sus productos.

De nuevo, no se niega que existan los malos y los injustos, y que son verdaderamente malos e injustos, y que hay que hacerles tomar conciencia de su maldad y la injusticia que cometen (cf 7,13-27; también 13,24-30.36-43; 25,31-46). Pero no hay que deshumanizarlos. No hay que olvidarse de que el mismo Dios "hace salir su sol sobre [los] malos y [los] buenos, y hace caer la lluvia sobre [los] justos y [los] injustos" (5,45).

En realidad, el problema de los malos y los injustos —un problema, por supuesto, en sí grave e importante— no es el enfoque particular de la sexta antítesis[24]. Este enfoque es más bien una visión más amplia de lo bueno y lo justo. Una vez más se trata de profundizar el concepto de la justicia mayor que registra y reglamenta la entrada en el Reino de los cielos.

Sin embargo, no deja de sorprender lo que la sexta antítesis escoja para criticar, porque son las prácticas —en sí no malas y hasta imprescindibles— de la reciprocidad las que se problematizan en 5,46-47 para precisar lo que todavía haría falta.

La reciprocidad es el principio básico del intercambio, representa además el principio de un intercambio justo, que lo dado valga igual que lo recibido. De esta forma se entabla un equilibrio —a nivel de cero— en cuanto al endeudarse. Uno de los aspectos de la economía moderna más perjudicial es que no permita entablar este equilibrio, hasta procura que se entienda la posibilidad de alcanzarlo como meta opuesta al buen funcionamiento del mismo sistema económico.

Pero esto no es la crítica de la sexta antítesis. El problema que acarrea la reciprocidad, según la sexta antítesis, es que suele terminar como mecanismo constituyente de una identidad excluyente. No sirve para promover la solidaridad o la compasión. Más bien permite, por ejemplo, que los que cobraban impuestos se entiendan entre ellos, se apoyen mútuamente, colaboren el uno con el otro, hasta se quieran (5,46), pero no se preocupaban de los demás del pueblo al que sacaban el jugo. Así pues, el principio de la reciprocidad no es suficiente para superar los obstáculos que impidan el gozo de una vida plena[25].

En la última oración de la sexta antítesis (5,48), que es además el último pronunciamiento de todas las antítesis del Sermón del Monte, donde se dice que "ustedes, pues, serán perfectos (*teleioi*) como su padre celestial es perfecto (*teleios*)", una vez más se subraya que se espera más, y que se puede más. Es posible e imprescindible buscar otro reino, insistir en una justicia mayor, no pensar que el sistema cultural del honor y la vergüenza, la riqueza y la dominación, sea el fin de la historia, el contorno sempiterno de la realidad, el único modelo económico viable.

Para cumplir con el proyecto de la ley y los profetas, no hay que acomodarse sino anhelar más, resistiendo la tentación del fracaso y de aceptar la poca bondad que se ofrece[26]. En el "corazón" del Sermón del Monte, se concretiza otro camino para seguir, que quiere decir la economía alternativa —incluso los valores sociales— del Reino de los cielos.

---

[24]Este problema se trabaja en otra parte del evangelio de Mateo. Véase, p.e., Mt 13,24-30.36-43; 25,31-46.

[25]Sin hablar de ese sueño moderno del uso de "enlightened self-interest" como el modo político indicado de entrar en tal reino.

[26]Es poca la bondad que se ofrece, porque de esta forma se suele cortar el hilo utópico del anhelo y la imaginación. Tomo la frase "la tentación del fracaso" de los dos primeros volúmenes del diario editado bajo el mismo título por el escritor peruano Julio Ramón Ribeyro.

4. El "corazón" (6,1-18.19-34; 7,1-12)[27]

De nuevo se hace referencia, en 6,1.2.5.16, al "sueldo" (*misthós*) o el sustento para la vida que se anticipa alcanzar siguiendo los consejos del Sermón del Monte. La justicia mayor que se viene articulando desde 5,20 tiene como trasfondo económico la esperanza, tan frecuentemente frustrada, de recibir, por el esfuerzo hecho, un debido beneficio.

Cada práctica "religiosa" en 6,2-18 —el dar limosna, orar, ayunar— tiene un trasfondo económico. En 6,5-15, la unidad más extensa de esta sección, se trata de la oración. En el contexto cultural del mundo mediterráneo antiguo, la oración representaba primero otro modo de pedir y de reclamar. Era la contraparte de mandar. Formaba parte de la relación de intercambio o servicio mutuo entre el patrón y su(s) cliente(s).

En el caso bíblico, la oración pertenece al reglamento interno del contrato (o pacto) de Dios para con su pueblo. Hacía recordar y permitía insistir en las obligaciones recíprocas. En 6,7-8 no se debate el hecho de qué, sino de cómo es que, tal interés económico-político debe manifestarse por medio de la oración. ¿Cuál es la forma indicada —la más eficaz— para presentar un pedido ante Dios?

En 6,9-13 se ofrece una oración modelo. Es el conocido Padrenuestro. Llama la atención que después de la invocación, "Padre nuestro que estás en los cielos", lo demás es pura petición. Y lo pedido, después de ser reconfirmado el señorío del patrón celestial, es el pan de cada día (6,11), el perdón de las deudas (6,12), y una vida liberada de la amenaza de la prueba y del mal(o) o sea, de la inestabilidad (6,13).

En 6,19-34 se critica explícitamente el sueño de la riqueza como última solución a los problemas económicos. Así que se da, en primer lugar, el conocido imperativo: "No amontonen riquezas aquí en la tierra" sino "en el cielo" (6,19-20). Clave para entender el sentido preciso de este llamado a que "más bien amontonen riquezas en el cielo" es el último versículo del dicho: "Pues donde esté tu riqueza, allí estará también tu corazón" (6,21). Nótese que no se dice: "Pues donde esté tu corazón, allí estará también tu riqueza," como si se tratara aquí de ordenar las prioridades sentimentales. Más bien se trata de lograr un tesoro sostenible: un "desarrollo" que no implique que la vida se sacrifique. El corazón que falla, porque no puede más, ante las demandas insaciables de una economía devota a amontonar riqueza aquí en la tierra, "donde la polilla destruye y las cosas se echan a perder por el orín, y donde los ladrones entran a robar" (6,21), no es sino signo trasparente de la muerte.

En 6,22-23, el tema del lugar del corazón se vuelve una cuestión del estado del ojo. Igual que la polilla, el orín, y los ladrones, el "ojo malo" es el que busca apoderarse de los bienes de los demás. Igual que el corazón que falla ante las demandas del sistema económico que representan la polilla, el orín, y los ladrones, el "ojo malo" en 6,22-23 también perjudicará a la persona que lo tiene, dejándola, consumida por la codicia y la avaricia, en su propia oscuridad.

En 6,24 se profundiza la misma problemática, pero ahora es como cuestión de elegir entre dos modos opuestos el uno al otro de ser siervo. El uso del "mítico"

---

[27]Como ya se presentó en RIBLA (27) una interpretación económica de este bloque del Sermón del Monte, doy aquí solo un resumen de los resultados de ese artículo, los más pertinentes al argumento del presente ensayo, más algunas aclaraciones.

símbolo de "Mamón" para señalar lo que se opone a Dios retoma y precisa la oposición cosmológica en 6,19-21 entre lo guardado "en la tierra" y "en el cielo," y también el contraste en 6,22-23 entre la "luz" y la "oscuridad".

En 6,25-34 se concretizan algunas prácticas que corresponderían a la economía divina. En 6,33 leemos la propuesta en su forma más básica: "Por lo tanto, busquen primero el Reino [de los cielos] y su justicia y todas estas cosas les serán añadidas". No es una propuesta ingenua que ignore la incertidumbre, el peligro, y/o la violencia que suelen marcar el diario vivir, sino que bosqueja *otro modo* de conquistar la satisfacción y la felicidad precisamente *en medio de* una realidad feroz y frágil. Por ello no son los problemas pragmáticos de la producción alimenticia y textil de los que se tratan en este texto (6,25-34), sino que aquí se busca desarticular la infra-estructura psico-social de la preocupación y la angustia por medio de las cuales el sistema político-económico dominante —antiguo tanto como actual— se apodera de la gente.

En 6,34 se pone de relieve el blanco preciso de la crítica económica que hace latir el corazón del Sermón del Monte. Ese blanco es el tráfico en miedo y el enriquecimiento tan dañoso que se procura en el nombre de una planificación económica racional, lo que antes se llamaba el servir a Mamón, tener el "ojo malo", amontonar riquezas en la tierra. No hay que dejarse llevar por la quimera de la inseguridad, producto principal del mercado "libre consumidor", que cada vez más se ve desvinculado de la necesidad humana y puesto fuera de la capacidad del medio ambiente para soportarlo. Por eso se enfatiza tanto la confianza y la entrega como los factores claves para poder gozar de otra realidad. Son los valores económicos que permitirán que "todas estas cosas —que su Padre celestial sabe que necesitan— les sean añadidas" (6,32-33).

5. La necesidad de optar (7,13-47)

Al final hay que optar. En el último bloque del Sermón del Monte, se trata de esta necesidad. Aunque, en realidad, andar sin resistir el sistema económico dominante ya es haber optado por "la puerta ancha y el camino amplio que lleva a la destrucción", donde "muchos son los que van entrando" (7,13). El hecho de que todos los demás lo están haciendo, porque el actual sistema económico ha triunfado sobre otro, es decir, que ha logrado mantenerse todavía a flote, no garantiza de ninguna manera que todo termine bien. El gran barco comercial que nos han dicho que nos llevará seguramente hasta la tierra prometida puede llamarse el Titanic.

Al final, según el último bloque del Sermón del Monte (7,13-27), son simples los criterios por los que se sabrá cuál es el camino que lleva a la vida y cuál la puerta que permite entrar en ese camino. Es que por los frutos se conocerá (cf 7,16).

Un sistema económico que produce por excelencia la pobreza y la muerte no puede entregar la vida plena, pese a la mayor riqueza que prometa, por los sacrificios que exige. De las espinas de la desigualdad y la discriminación —otra modalidad del honor y la vergüenza— y los cardos de la escasez y los muchos callejones sin salida no se pueden cosechar las uvas de la satisfacción y los higos del bienestar (cf 7,16).

Quienes digan lo contrario, que sí se puede, según el Sermón del Monte, son unos "profetas falsos" que "vienen a ustedes disfrazados de ovejas, pero por dentro

son lobos feroces" (7,15). Porque "un árbol corrompido no puede dar fruto bueno" (7,18). Tan sencilla y hasta obvia es esta realidad, y por eso tan culpable y hasta perverso el esfuerzo de hacer creer que no es así.

De nuevo, la religión no vale nada sin fijarse en este principio. Al igual que la primera antítesis, que dice que no sirve para nada la ofrenda a Dios sin haberse resuelto primero el desacuerdo con el hermano (5,23-24), el discurso de la piedad, llamándole "Señor, Señor" a Jesús, sin cumplir con "la voluntad de mi Padre que está en los cielos" —o sea, sin practicar la justicia mayor a la que Jesús ha llamado la atención al comienzo del Sermón del Monte (5,20)— no le salva a nadie (7,21-23).

Ni valen las buenas obras de caridad "en mi nombre" —la profecía y otras palabras importantes de consuelo y concientización, el exorcismo de los demonios y otros proyectos de capacitación y apoyo, además de cualquier otra intervención milagrosa (7,22)—, si es que éstas obras no participan del esfuerzo de sembrar y hacer crecer el buen árbol de un sistema económico alternativo al corrompido que tenemos.

No se entra en el Reino de los cielos sin que en la tierra florezca otro árbol de la vida. Solamente tendrá futuro la casa fundada sobre la piedra, que corresponde a "escuchar estas palabras mías y hacerlas" (7,24) por "buscar primero el Reino y su justicia" (6,33). En este caso, no hay tormenta que pueda tumbarla. En este caso, todo lo demás que haga falta se conseguirá.

Leif E. Vaage
Emmanuel College
75 Queen's Park Cres. E.
Toronto, ON M5S 1K7 CANADA

PAULO LOCKMANN

LA VIDA Y LA MISIÓN EN EL EVANGELIO DE MATEO

Resumen
Este artículo indaga la inserción en la vida económica y política de la Palestina de finales del.s I en lo que siempre se consideró como temas teológicos y de nítido contenido mesiánico en Mateo. Así, esta teología no sería tan solamente aporte religioso, que revelaría la fe de la comunidad mateana, sino sobre todo, las condiciones reales de vida de esta comunidad y, con esto sus relaciones socioculturales.

Abstract
This article, seeks to probe into what has always been considered as theological themes, and, has a clear messianic content in Matthew, by involving itself in the political and economic life of Palestine at the end of the First Century. Therefore this theology is not only of a religious nature, that would reveal the faith of Matthew's community, but, above all, it shons the real conditions of life in this community, along with its social and economic relationships.

Una aproximación hermenéutica al evangelio

¿Qué tipo de evangelio es éste? ¿De qué modo presenta la buena nueva de Jesús? ¿Quién era Mateo, el publicano? Estas y otras tantas preguntas surgen cuando abrimos el evangelio de Mateo para leer y compartir con nuestras comunidades. Estamos emprendiendo esta lectura del evangelio de Mateo para ayudar con la lectura del Evangelio por parte del pueblo de Dios, en su camino de lucha por descubrir el Reino de Dios entre nosotros.

Este artículo es el resultado de nuestro trabajo con las comunidades con las que tuvimos el privilegio de compartir la lectura del Evangelio. También refleja los debates y conversaciones mantenidas con los estudiantes de las Facultades de Teología en Rudge Ramos y Río de Janeiro, en nuestros cursos de Nuevo Testamento.

Este estudio quiere ser la superación de una lectura tranquila, acomodada y domesticadora desde fuera del Evangelio. Quiere ayudar a las comunidades cristianas a sentirse parte de la marcha de liberación de los pobres de Galilea que, siguiendo a Jesús, fueron a Jerusalén y desde allí se esparcieron hasta los confines de la tierra. No se trata de destacar los elementos económicos del texto, sino la fe de la comunidad y cómo ésta se refleja en su cotidinidad, incluyendo lo económico.

Por ejemplo, antes de considerar el texto centro de nuestra lectura, veamos cómo una lectura de fe puede ser manipulada para legitimar una dominación económica, siempre que es leída desde fuera de la comunidad productora del texto. En el caso de las bienaventuranzas, veamos específicamente la que trata de los que lloran (*pnethoutes*) los que deben ser consolados. Para nosotros, éstos que lloran, lloran por dolencias, por pérdida de familiares, y el consuelo es dado por el llanto de la comunidad amiga y solidaria que acompaña. No es esto, sin embargo, lo que la comunidad de Mateo está diciendo, pues los que lloran son los mismos sujetos del versículo anterior, los pobres en el Espíritu (*ptojoi tw pneumati*), que traduce esencialmente los pobres del campo, gente considerada como ignorante por las clases dominantes. Así, el término usado (*pnethoutes*) indica, primeramente, un sentimiento de amargura muy profundo; en segundo lugar, apunta a los que trabajan en el campo, pues éstos, según Strack y Billerbeck[1], eran objeto de prejuicios pues desempeñaban tareas consideradas deshonrosas. Estos preconceptos tendían a justificar la dominación socio-económica pues Galilea, por ser un territorio de gran riqueza, era oprimida en gran manera por el sistema tributario romano, lo que provocaba la pérdida de tierras por parte de muchas familias, las que se veían forzadas a emigrar hacia la Alta Galilea, familias éstas que alimentaban la esperanza de ser consoladas (*paraklethesontai*), o sea, ver recuperado su derecho. Así, llorar pasa a ser una reivindicación de la restauración económica.

De la comunidad de Mateo a la comunidad de Jesús

El texto del evangelio de Mateo refleja la fe de una comunidad cristiana del Siglo I; Jesús era considerado el Mesías prometido en el Antiguo Testamento. Prueba de esto es el uso sistemático que se hace del Antiguo Testamento (1,1; 1,22; 2,15-17; 2,23; 4,14-16; 8,17; 11,5). Tal fe es reflejada en el texto, que trae en muchos momentos la situación económico-social en que históricamente esa fe era vivida. Por otro lado, el texto también refleja con claridad la fe de Jesús y su comunidad y, evidentemente, la situación existencial en que Jesús ejerció su ministerio. Así el texto está abierto, desde la historia de la comunidad de Mateo a la historia de la comunidad de Jesús, y de ambas se abre a la historia de las comunidades pobres del Tercer Mundo.

Cuando hablamos de comunidad de Mateo optamos por acompañar a quienes creen que ésta se encuentra en el gran cuadro histórico-geográfico de Siria-Palestina, pues ésa era la región donde predominaba el judaísmo de los escribas, el cual se revela como una de las bases con las que el autor del Evangelio y su comunidad se confronta. Hay extensas cuestiones sobre la ley en este evangelio (5,18-19; 5,20.27.31.33); es conocida la expresión de Jesús en Mateo: "No piensen que he venido a abolir la ley y los profetas. No vine a abolir, sino a dar cumplimiento" (5,17). Esta es la respuesta que da la comunidad a escribas y fariseos ante la acusación de que Jesús no era el Mesías de haber sido un desobediente de la ley, como lo eran también la comunidad de sus seguidores. Igualmente la comunidad preservaba muchos de los dichos que son críticos y violentos contra los fariseos (Mt 23).

---

[1] Strack-Billerbeck, *Kommentar Zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch: Das Evangelium nach Mattheus.*

Otra razón que se levanta en favor de Siria está en el papel relevante dado a Pedro en el evangelio de Mateo. Según Hechos, Pedro abandonó Jerusalén algunos años después de Pentecostés, quizás en el año 44. Esto es confirmado por su aparición en Antioquía de Siria, según Gálatas 2,11ss. Para reforzar esto tenemos el hecho ya señalado por otros biblistas, de que, después del Concilio de Jerusalén, de la confrontación de Pablo y Pedro, influenciada por Santiago, Pablo dejó de usar Antioquía como punto de partida de su misión, a pesar de que, según Hechos 18,22, volvió a visitar la ciudad. A partir de ello se piensa entonces que Antioquía y Siria estarían bajo influencia petrina.

La comunidad de Mateo estaba compuesta predominantemente por cristianos convertidos del judaísmo. La tradición de la Iglesia defendió siempre esa idea, la cual, según veremos, puede ser confirmada por la investigación interna en el evangelio. Algunos ejemplos de esto son las numerosas citas del Antiguo Testamento o aun la falta de explicación a los numerosos usos y costumbres judíos implícitos en el texto, lo que permite suponer que los lectores los conocían. Estos usos y costumbres, cuando son citados por los otros evangelios, son acompañados de la debida explicación (Mt 15,1-3; 27, 62). Además ésta comunidad reúne los textos del Antiguo Testamento que confirmaban su fe en Jesús Cristo. Sin duda, dentro de estas colecciones de testimonios veterotestamentarios, Mateo va a buscar infinidad de textos que no se encuentran en los otros evangelios, pues tales textos se afirmarían más propiamente ante una comunidad cristiana venida del judaísmo. Veamos algunos de estos textos: 1,23; 2,6-7; 15,17-18, 23; 4,14-16; 8,17; 12,17-21; 13,31; 21,4-5; 27,9-10. Tales textos casi siempre son acompañados de fórmulas propias, las cuales se aproximan mucho a las fórmulas del texto hebreo. Todo este enfoque se da en medio de la dominación económica y política de Roma; por eso mismo, cuando se trata de cuestiones religiosas, la comunidad deja percibir su resistencia a la dominación político-económica. Esto es particularmente visible en algunos textos que seleccionamos en el evangelio de Mateo. Iniciamos con el evangelio de la infancia, pasamos por la predicación de Juan el Bautista y nos detenemos en el discurso de misión en Mateo 10.

El evangelio de la infancia

En el caso del evangelio de la infancia, la cuestión económica es más destacada; en este caso no se puede hablar de Mateo sin fijarnos también en Lucas. Cuando leemos los dos primeros capítulos de Mateo o los dos primeros de Lucas, tenemos que admitir que estamos frente a dos de los bloques literarios más independientes de la tradición sinóptica. Ambos evangelistas y sus comunidades hacen lecturas independientes del nacimiento e infancia de Jesús; si nos atenemos a los relatos literarios, veremos que aparece un núcleo común, constituido por los temas: José y María, el anuncio del ángel (a José-Mt; a María-Lc); la concepción por el Espíritu Santo; el nacimiento en Belén de Judea, la habitación en Nazaret; el nombre del niño, Jesús. Aparte del núcleo común, los relatos ofrecen enfoques bastante diferentes. Vemos, por ejemplo, que ambos textos son verdaderos "midrash", relecturas de tradiciones mesiánicas veterotestamentarias. Pero ambos se relacionan con ellas en forma independiente. Lucas con las historias del Mesías vinculadas a la tradición del profeta precursor (Juan el Bautista); María es la principal figura humana, al la-

do, evidentemente, del Mesías. A ella se le hace el anuncio, es llamada bendita y madre del Señor por Isabel, y quien ensaya el canto conocido como el Magníficat. Por otro lado, Mateo tiene en su lugar la alianza con Abrahán como punto de partida de la historia del Mesías (1,2), poniendo énfasis, así, en la tradición del Mesías hijo de David como telón de fondo (Mt 1,1).

Tenemos que considerar también, en nuestra presentación, aunque sea resumidamente, delevangelio de la infancia, su sujeto histórico: el pobre. No hay duda, para cualquier estudio exegético serio, acerca del hecho que Jesús nació como pobre entre pobres, que se nos hace conocido a través de su nacimiento en un pesebre, donde se recalca el nacimiento pobre del Mesías, y la falta de condiciones económicas de un artesano como su padre. La opresión a través de edictos, como el de César Augusto (Lc 2,1), que tenían por finalidad garantizar las finanzas del Imperio Romano. El método consistía en registrar a los habitantes de las provincias romanas, en vista a determinar con precisión el número de habitantes, y con esto fijar el impuesto personal, así como la de relevar los bienes y propiedades por familia con exactitud. Por eso, cada habitante debía volver a su tierra de origen, y la razón de esa medida era la siguiente: una vez adquiridos los datos personales, se elaboraba una lista de los objetos por los que se debía pagar una tasa y se verificaban las condiciones económicas de las familias. En resumen, todo censo traía mayor cobranza de impuestos y tasas, más opresión y más rebeliones como ocurre con los "paquetes económicos" en Brasil y en toda América Latina. Veamos por qué las familias debían volver a su tierra de origen. La ley tributaria romana establecía que el registro del censo debía ser hecho en la región donde se encontraba la propiedad familiar, pues el impuesto fundario predial debía pagarse a la autoridad que gobernaba esa región. También era allí donde se cobraba el impuesto personal, y todavía el censo significaba un aumento impositivo, en la proporción en que aumentaba la población. Este ambiente era de protesta y de luchas políticas entre Herodes, sus colaboradores y la administración romana contra los nacionalistas como Judas el Galileo. En la época del censo apareció este Judas, que llevó a una multitud tras de sí, con un movimiento insurgente (Hch 5,37b). El testimonio de Hechos es confirmado por Flavio Josefo.

Por otro lado, vemos que los personajes del evangelio de la infancia son todos pobres, gente del pueblo que siente en carne propia la dominación cruel de Roma, de Herodes y del Templo, siendo este último la cobertura ideológico-religiosa que legitimaba la dominación. José y María son un artesano típico y su esposa. Los artesanos tenían, en Nazaret y en Galilea, asociaciones de clase para garantizar, ante las clases dominantes, precios justos para sus trabajos. A pesar de ello, todos fueron explotados siempre por Herodes y después por su hijo, en la Galilea. Es conocido que había una demanda mayor de mano de obra de estos artesanos por las grandes construcciones y obras emprendidas por la familia herodiana. Junto a esto está el testimonio cierto de Josefo y de muchos escritores que acusan a Herodes y a la administración romana de ser responsables de largos periodos de hambre y pobreza. Josefo hace una descripción tétrica de la muerte por miseria y hambre de incontables mendigos y desocupados en la Galilea. En este pueblo eran reclutados los combatientes para Herodes y Roma. Según Luise Schottroff y Wolgfang Stegemenn, todo el primer siglo fue, para Palestina, una época de mala situación económica, donde la constante migración era la salida en busca de trabajo para mejores

condiciones de vida. En este marco, el conflicto social de clases era constante y, como ya vimos, generaba rebeliones. La mayoría fueron sofocadas con gran crueldad por Herodes y por Roma.

La predicación de Juan el Bautista

"Arrepiéntanse, pues está cercano el Reino de los Cielos" (Mt 3,2-6).

Del evangelio de la infancia pasamos a describir el efecto en la vida del pueblo de uno de sus personajes, Juan el Bautista, que hace así su anuncio. La invitación al arrepentimiento, hecha por Juan el Bautista en su predicación, es de un perfecto profeta veterotestamentario. Así es la prédica de Amós (Am 5), Isaías (Is 1,16-20), Jeremías (Jer 3,12-15) y Elías, que es sin duda un parámetro, pues Juan el Bautista se viste como él (Mt 3,4). Juan el Bautista trae el tipo de mensaje profético que debía preceder a la restauración de Israel, según el texto de Ml 4,5-6. Este mensaje invita a la conversión y también es el anuncio de un tiempo nuevo, el tiempo del Reino de los Cielos. Esta proclamación es retomada por Jesús que, según el texto de la comunidad de Mateo, inicia su ministerio predicando el mismo mensaje. Queda claro que también ésa era la prédica de la comunidad mateana, como veremos más adelante.

¿En qué momento histórico y social se enmarca esta predicación? Juan el Bautista, siendo de una familia sacerdotal (Lc 1,5) asume una flagrante ruptura con el poder establecido en el Templo, en Jerusalén. Sitúa, así, como primer plano de conflicto el nivel ideológico-religioso. ¿Por qué?, nos preguntamos. Pues el Templo daba fachada de verdad y justicia a la estructura económica y al modo de vida establecido por estas relaciones sociales. Todo podía ser explicado a partir del culto, del Templo, de la religión judía, sea por los sacerdotes, casi siempre saduceos, sea por los rabinos, casi siempre fariseos. El Templo asumirá una gran importancia económica pues, a través del cobro de impuestos recuperaba para el Estado una buena parte del producto social del pueblo judío. Era un centro comercial de primer orden, no solamente a causa del culto y de toda la afluencia de gente y el consecuente comercio en función de ese movimiento, sino, sobre todo, por la cantidad de animales que eran sacrificados en el culto, los cuales, en gran medida, eran comercializados allí, produciendo gran lucro a la clase sacerdotal. Ellos siempre se habían puesto de acuerdo con el dominador extranjero, principalmente con los romanos. Para la clase sacerdotal el Templo y la religión eran un gran negocio. Por ejemplo, cada judío religioso debía comprar animales y frutos para ofrecer en sacrificio. Esos elementos del sacrificio eran vendidos por representantes del Templo que, a su vez, luego los recibían como ofrenda. Así, a través del culto se generaba una justificación ideológico-religiosa para el sistema de expropiación mantenido por el propio Templo. Todo esto se mantenía por relaciones acordadas con los romanos. En las provincias dominaban los rabinos, casi todos fariseos intérpretes de la Ley. Económicamente vivían como artesanos, casi todos bien empleados por el Estado o por el Templo, instituciones que por su cercanía llegaban a confundirse. J. Jeremías afirma que el Templo representa un centro de trabajo que, junto con los príncipes de la familia herodiana formó un proletariado artesanal que era el mejor remunerado en Palestina, con una tradición familiar y un prestigio social que lo distinguiría no solo del proletariado rural sino de la masa de artesanos instalados por propia cuenta.

Así podemos, desde ya, entender el mensaje de Juan el Bautista. Pues, mientras la clase religiosa dominante vivía bien, la gran mayoría del pueblo sufría explotación y miseria. No había pastores que orientaran o brindasran esperanza al pueblo. Juan el Bautista ejerce esa función, por eso las multitudes lo buscan. Israel precisaba convertirse, el Reino estaba llegando. Por todas esas razones el pueblo venía para ver y oír al profeta y para bautizarse. La inmersión del bautismo o la ablución con agua sobre la cabeza era un rito común en la cultura judaica; significaba la muerte a un pasado que quedaba simbólicamente sepultado en el agua. El creyente era purificado de sus pecados. Un prosélito judío, al ser aceptado como convertido al judaísmo, era bautizado. El bautismo era siempre acompañado de la confesión de pecados, de las injusticias cometidas. Pero también era el rechazo al proyecto de vida ofrecido por el judaísmo del Templo y a la dominación que representaba.

Misión y radicalidad

En Mt 10,5-15 se encuentra uno de los textos donde la contribución de la comunidad de Mateo se distingue de la herencia de la tradición sinóptica.

En primer lugar, hace del envío a la misión una adhesión y un rechazo. Adhesión a los judíos expoliados y desheredados, según vimos en el ejemplo en que identificamos a los pobres de espíritu en el Sermón del Monte, en el evangelio de Mateo. Y rechazo a los gentiles, sean romanos o samaritanos. Leuski[2], en su "comentario a Mateo", destaca el hecho de que Mateo y su comunidad subrayaran "ciudad de samaritanos" (*polin Samaritwn*). La cuestión no estaría sólo en el rechazo racial a los samaritanos, sino en su historia de cooperación y acuerdos con la dominación extranjera, especialmente griegos y romanos. Es bastante conocida la adhesión de los samaritanos a la helenización, conforme a diversas referencias de Flavio Josefo. Ese conflicto tiene un momento clave en la guerra de los Macabeos, cuando la expansión judía se hizo a costa de los samaritanos (1 M 10,38; 11,24). Sin olvidar el acto de violencia protagonizado por Juan Hircano en 129/8 aC, cuando mandó a destruir el templo samaritano en Garizín. Así, tanto el rechazo a los romanos como a los samaritanos es una cuestión más que religiosa, una cuestión económico-política, principalmente en relación con los romanos, como ya vimos y veremos nuevamente al considerar esta perícopa.

En cuanto a la adhesión y elección de las ovejas perdidas de la casa de Israel, obedece a una lógica interna de Mateo. El Mesías debe dar respuesta a las diversas tradiciones proféticas; en este caso, el telón de fondo lo brinda, por ejemplo, Jer 50,6 y Ez 34,2-6. Más de una vez el Mesías Jesús y su comunidad son la respuesta para la casa de Israel y sus ovejas. Sin duda, aquí están retratadas las comunidades judías del final del primer siglo, errantes y desheredadas de su propia tierra.

Además de esas dos recomendaciones típicas de Mateo, hay otras de naturaleza diferente a éstas, como es el caso de las tareas a ser realizadas por los discípulos: anunciar el Reino de los Cielos próximo (*eggiken e basileia twn ouranwn* - Mt 10,7). El lenguaje mateano, al usar la expresión "de los Cielos" para el Reino de

---

[2] Leuski, R. C.: *The interpretation of Saint Matthew's Gospel.* Ausburg Publishing House, Minneapolis 1964, p. 391.

Dios, ¿utilizaría una sutileza terminológica para no hacer uso del nombre de Dios, a semejanza de la enseñanza judaica de la época? ¿o llevaría un contenido propio con mayor amplitud que el otro? Sin duda es en Mateo donde esta terminología aparece con mayor frecuencia, pues hay 52 citas de estas palabras frente a 16 de Marcos y 43 en Lucas. Solamente 5 veces ocurre en el evangelio de Juan. De este modo, más de un tercio de las menciones del Reino de Dios —o de los Cielos— del Nuevo Testamento están en Mateo, ya que son 144 las citas en todo el texto neotestamentario. Aquí cabe una afirmación, esta es una expresión tomada mayormente como una expresión típicamente religiosa usada por una secta judía: el cristianismo. En verdad, es preciso reconocer la dimensión política y económica presente también en la expresión, que evidencia el uso del término Reino de los Cielos en la comunidad de Mateo. Esto por que el Reino de los Cielos era, evidentemente, un Reino en tensión con el Reino del César o, si se quiere, el Reino de Roma. En cuanto a los intereses políticos y económicos eran conscientes e intencionales en la vida de la comunidad; lo comprobaremos en las restantes recomendaciones dadas por Jesús a los discípulos en el acto de envío en el texto que estamos considerando.

Entre las órdenes dadas por Jesús a sus discípulos y típicas de Mateo, debemos considerar de vital importancia aquella que dice: "de gracia recibieron, den de gracia" (*dwrean elabete, dwrean dote*). Esta afirmación apunta a lo que realmente se consideraba fundamental en la misión de los discípulos. Ellos recibieron un carisma, una gracia, y debían ministrarlo gratuitamente como señal del Reino nuevo; de allí la orden de curar enfermos, resucitar muertos, purificar leprosos y expulsar demonios. Pero, ¿cómo leer estas recomendaciones con los lentes del compromiso, o aún con una lectura que no refuerce el modelo neo-pentecostal que tanto se ha popularizado en América Latina? ¿Sería éste el sentido dado por Jesús? ¿Tendría esta terminología otra resonancia en la comunidad de Mateo?

Para buscar una lectura diferenciada, más popular, no nos sirve tomar el camino de la exégesis liberal, pues ésta desconoce la vivencia del pueblo. En verdad, la curación de enfermos, la resurrección de los muertos, la purificación de los leprosos y la expulsión de los demonios era parte de una cosmología carismático-escatológica[3] radical, en la que se proyectaba una denuncia crítica al sistema político-religioso y a la estructura socio-económica.

Sin duda la Palestina del primer siglo era un terreno fértil para los movimientos de insurrección, principalmente en Galilea, donde se refugiaban los desheredados que formarían los revolucionarios zelotas. Esto crecerá después del cerco de Jerusalén y la expulsión de judíos del territorio de Judea[4].

Por ello, la enfermedad, la muerte y los demonios eran más que un lenguaje carismático-escatológico —como dice Martín Hengel— más que elementos de una cosmología mítico-religiosa; además eran evidencias de la condición humana a la que habían sido relegados los pobres (*ptojoi*). Esas condiciones de enfermedad y muerte eran evocadas como instrumento de conciencia de la condición a la que el sistema económico esclavista había condenado al pueblo. Entonces, la cura por excelencia para esa situación en que vivía el pueblo era el anuncio del Reino de los Cielos, un nuevo orden que debía superar al viejo. En él no debería existir la enfer-

---

[3] Hengel, Martín: *Seguimiento y Carisma.* Sal Terrae, Santander, 1981, p. 37.
[4] Cullman, Oscar: *Jesus e os revolucionários de seu tempo.* Petrópolis, Vozes, 1972, p. 13.

medad, fruto de la miseria y la exclusión. Así, la referencia a esas condiciones denunciaba el sistema religioso de lo puro e impuro, estructurado en la religión judaica, que daba soporte ideológico al sistema de dominación económica, alimentaba la miseria y la exclusión, y a través de ellas generaba dolor y muerte. Siendo así, el anunciar el Reino de los Cielos se volvía en un esfuerzo misionero en el sentido de vencer el Reino de la enfermedad y la muerte.

Pero, ¿por qué el énfasis en que esta obra debía ser "de gracia"? Primeramente para insertar nuevamente la práctica del Mesías Jesús y sus discípulos en el cuadro de la esperanza mesiánica de Israel (Is 53,4; 55,1-2; 26,19; Mt 8,9-23). Por otro lado, en el mundo grecorromano había magos del tipo de Simón (Hch 8,9-23) que vivían de ofrecer curaciones y prometer milagros, cobrando los más diferentes precios. Algunos historiadores también mencionan la práctica de algunos rabinos que cobraban por su enseñanza[5], aun cuando la Mishnah enseña que no debían cobrar.

Sin duda la secuencia de estas recomendaciones va a explicitar esas ordenanzas a niveles radicales. Veamos cómo las considera Mateo.

No se proveerán de oro, ni de plata, ni de cobre en sus cintos (Mt 10,9). Para el viajero, un cinto donde guardar su dinero era considerado parte importante de su equipamiento, pero esta alternativa queda anulada para los discípulos; ¡nada de guardar dinero en los cintos! ¿Qué implicación o compromiso de fe puede deducirse de esa orden? ¿O qué significación económica tendría? En primer lugar, digamos que poseer dinero acuñado por Roma era reconocer su dominación y legitimar su orden político. Por otro lado se nota el corte carismático, donde el despojamiento y la vida comunitaria proclamaban un modo de vida simple y desapegado de las riquezas.

En el mismo sentido puede leerse la orden de no llevar alforja, bolsa, ni dos túnicas, o sandalias, o bordón. Y concluye: Digno es el obrero de su salario. No cabe duda de que aquí hay un rechazo al sistema romano, donde el impuesto personal era cobrado de acuerdo a las posesiones de la persona. De este modo, las observaciones de Jesús son retomadas por la comunidad de Mateo para protestar, de alguna forma, contra el sistema tributario romano[6], no teniendo dinero, no teniendo dos túnicas, y tantas otras restricciones. Se hace evidente la característica de resistencia a los tributos romanos, especialmente a los impuestos indirectos como el *Fielato* cobrado en la entrada de las ciudades y calculado sobre la base de los bienes que la persona llevaba consigo. Finalmente hay una alusión a la dignidad —podemos leer justicia— que sería el derecho del trabajador al alimento, y con ello a todos los demás derechos básicos del ser humano, que el sistema esclavista no reconocía.

Sin duda, este discurso misionero de envío, mientras no dejaba de ser seguimiento, apuntaba a un radicalismo ético siempre vinculado a las invitaciones de Jesús a un ministerio itinerante[7], y de nítida característica profética. Al decir de Theissen, ello solo puede ser practicado en condiciones extremas de vida, y tales fueron sin duda la condiciones del Mesías Jesús, y eran las condiciones que enfrentaba la comunidad de Mateo.

En seguida tenemos una inversión en la casa, en la familia, con la presencia de los profetas itinerantes. Ellos responden a un perfil misionero dado a esta figura

---

5 Tuya, Manuel: *San Mateo*. Madrid, BAC, 1977, p. 164.
6 Ronet, Albert: *Hombres y cosas del Nuevo Testamento*. Verbo Divino, Estella, Navarra, 1986, p. 43.
7 Theissen, Gerd: *Sociología del Movimiento de Jesús*. Sal Terrae, Santander.

en la comunidad mateana. Se distingue a los que reciben al profeta con la dignidad de recibir al propio Señor Jesús. Quien recibe a un profeta en carácter de profeta recibirá galardón de profeta (Mt 10,41a).

La mención de la casa en el evangelio expresa la solidaridad, la hospitalidad como marca de esta iglesia. El compartir, el socorrer al forastero, al pobre, está bien ilustrado en el libro de los Hechos (Hch 2,42-47). En Mateo los que son recibidos son los profetas, los justos y los pequeños (*mikroi*); con ese modelo fueron identificados los discípulos de Jesús y sus ministerios.

Mucho se ha dicho ya con respecto a estos "pequeños", pero sin duda el uso de *mikroi* se contrapone a la figura de los que se sentaban en la cátedra de Moisés, o sea, los escribas y fariseos (Mt 23,2); ellos eran tenidos por grandes, pero en este caso Jesús hace opción por los pequeños, ésos, sin duda, con el mismo perfil de los pobres de espíritu del Sermón del Monte, desheredados por el sistema económico pero recibidos por el Señor Jesús y por la iglesia de Mateo.

La casa para recibir a estos profetas itinerantes debía ser digna, justa. Esto evoca un lugar social específico. ¿Serían esas casas también el lugar de encuentro de la iglesia? Podemos deducir que sí. Este era el lugar donde un tercer personaje ejercía su ministerio. Este era el *dikaios*, justo, que, junto con los profetas y los pequeños componían el rico cuadro de personajes de la iglesia de Mateo. Entendemos que ellos eran responsables por la enseñanza, el recto juicio, mientras que al profeta itinerante le correspondía el anuncio del Reino y la invitación a la conversión. Al justo, *dikaios*, le cabría la tarea de dirigir la vida cotidiana de la comunidad de fe, de casa en casa, una figura más pastoral, pero también a quien correspondía administrar los bienes para la vida comunitaria (Mt 10,40-42).

En conclusión, el ministerio itinerante y desprovisto de bienes propuesto a los discípulos apuntaba al estilo propio del ministerio del profeta, ya conocido en la iglesia de Mateo. Por otro lado, ese estilo de vida suponía cierto rechazo, por eso la hipótesis prevista por Jesús de que, cuando no los recibiesen, sacudiesen de sus pies el polvo de esa ciudad. Estas tendrían un juicio mayor que Sodoma y Gomorra. Tal sentencia confirma la visión escatológico-carismática de esta iglesia.

Paulo Lockmann
Rua Marquêz de Abrantes 55
22230-061 Flamengo
Rio de Janeiro
Brasil

RENÉ KRÜGER

LA CONVERSIÓN DEL BOLSILLO
La isotopía económica en el evangelio de Lucas

Resumen

En el evangelio de Lucas, la isotopía económica se despliega en tres complejos temáticos: el abismo entre pobres y ricos; la solidaridad de Jesús con los pobres, y como anverso, el juicio sobre los ricos egoístas; y la ética del compartir. Lejos de filosofar sobre estos campos, el discurso lucano enfrenta a sujetos pobres y ricos, y presenta una ética puesta en acción. En el núcleo de la estructura profunda se encuentra una inversión económica, que pasa de la destrucción de la seguridad basada en la riqueza a la bienaventuranza de los pobres. Correlativamente surge un modelo de compromiso de los que tienen más con los que no tienen nada.

La originalidad de este proyecto consiste en la combinación de la conjunción de Jesús con los pobres, el juicio radical sobre los ricos egoístas, y la propuesta de una conversión económica. La primera sola sería un idilio; el juicio aislado, una protesta legítima, pero ineficaz; la tercera por separado, un planteamiento sin fundamento. Las dos primeras juntas ya forman un anuncio de inversión, como en el ebionismo. Pero recién la tríada completa posibilita el paso del anuncio evangélico y del juicio a la praxis del amor que comparte.

La pobreza es desenmascarada como situación escandalosa. No es el destino de los piadosos, ni virtud ideal. El Reino de Dios, iniciado por Jesús, implica el ejercicio de la voluntad de Dios en todos los órdenes; por consiguiente, también en el económico. Esto significa el establecimiento de relaciones sociales y económicas justas. La propuesta praxeológica lucana exige una puesta en práctica concreta y paradigmática en el seno de la comunidad cristiana.

He aquí una auténtica alternativa a los modelos de poder y preferencias de una sociedad que busca éxito, afirmación y salvación a través de los poderes político, militar, económico y religioso establecidos; y que por ello forzosamente margina a los pobres e impotentes.

Radicalidad en el presente, esperanza en la acción final de Dios: esta tensión dinámica no permite acusar a Lucas de activismo antropocéntrico, pero tampoco de escatologismo irresponsable, que cierra sus ojos ante el dolor del prójimo.

Abstract

In the Gospel of Luke, the economic isotopy embraces three complex themes: the abyss between the poor and the rich; the solidarity of Jesus with the poor; and, on the other hand, the judgement on all the selfish rich, and the ethics of sharing. Far from philosophizing on these areas, the Lukan text confronts poor and rich characters and it conveys an ethics put into action. In the nucleus of the profound structure, we find an economic inversion that moves from the destruction of wealth-based

security, to the beatitudes for the poor. At the same time, the text offers a model of the solidarity of those, who have a lot with those who have nothing.
The originality of this project lies in the combination of three items: the conjunction of Jesus with the poor, the radical judgement on the rich, and the proposal of an economic transformation. The first one alone would only be an idyll; the isolated judgement, a legitimate but ineffective protest; the third one by itself, a project without any basis. The first and the second together announce an inversion, as in Ebionism. But only the complete triad allows moving from the gospel message and the judgement to the praxis of a generous love.
Poverty is exposed as a scandalous situation. It is not the fate of the merciful ones, nor is it an ideal virtue. The Kingdom of God, begun by Jesus, implies the exercise of God's will in every area; hence, also in the economic one. This means the establishment of fair social and economic relationships. Luke's praxeological project demands a concrete and paradigmatic practice within the Christian community.
This is an authentic alternative to the models of power and the predisposition of a society that strives for success, affirmation, and salvation through the political, military, and religious establishment, which consequently excludes the poor and the powerless.
Radical practice in the present time, hope in the final action of God: this dynamic tension does not allow us to accuse Luke of an anthropocentric activism, and neither of an irresponsible eschatologism that closes its eyes in front of the neighbor's pain.

El sentir común de muchas sociedades nominalmente cristianas o de trasfondo cristiano suele ubicar los conceptos de *arrepentimiento* y *conversión* dentro de la esfera del lenguaje religioso. Se los concibe como un alto en la marcha diaria de la vida; una reflexión sobre las actitudes, la mentalidad, las conductas; un reconocimiento de los errores; un cambio de la manera de pensar y de actuar; un volverse a Dios, etc.

Ahora bien, para que puedan ser calificados de auténticos, el arrepentimiento y la conversión tienen que abarcar todas las esferas de la vida: los pensamientos, los sentimientos, el lenguaje, las relaciones interpersonales, los aspectos laborales. Y, por supuesto, también los aspectos económicos. Aquí es donde suelen presentarse los mayores problemas, pues el egoísmo se manifiesta fundamentalmente en el ámbito de los bienes, el dinero, el capital, los tesoros, las posesiones.

Muchos autores bíblicos no desconocían este problema. Tal es así que varios de ellos incluyeron propuestas de conductas económicas en sus escritos. Aquí nos proponemos repasar los datos sobresalientes que diversos textos del evangelio de Lucas brindan al respecto de la temática económica. Hablamos así del *proyecto económico del Ev Lc*, de valor directo para la vida de la comunidad cristiana y, a través de la misma, de valor paradigmático para la sociedad entera. Haremos el correspondiente análisis de los textos mediante recorridos semióticos, fundamentalmente a nivel de las isotopías.

La producción del sentido

Hagamos abstracción –por lo menos, por un momento– de la idea corriente sobre el sentido de un texto. Comúnmente se cree que el sentido ya está allí, y basta encontrarlo para poder expresarlo. Imaginémonos en cambio que el sentido es un producto de un dispositivo interno del texto, que es preciso descubrir, reconstruir y describir, pues escapa a la "simple" observación[1]. El análisis semiótico parte precisamente de esta afirmación. No habla simplemente de *sentido*, sino de *efecto de sentido*; producido por relaciones de conjunción y oposición entre los diversos elementos del texto. La semiótica se pregunta en virtud de qué relaciones el texto produce su sentido, y con qué elementos de combinación y transformación lo hace. Intenta reconstruir ese mecanismo productor de sentido. ¿Qué hace posible el significado que presenta un texto? ¿Qué organización regula la aparición del sentido?[2]

Para lograr su cometido, el análisis semiótico "entra" al texto por el nivel manifiesto, y hace luego un relevamiento de los componentes narrativos del texto: sujetos y objetos, estados, acciones y transformaciones, los programas narrativos y las fases de la narratividad.

Del componente narrativo, el análisis pasa al relevamiento de los elementos descriptivos, conformados por figuras, conjuntos figurativos, temas descriptivos y papeles temáticos.

A partir de los elementos de los niveles narrativo y descriptivo, la semiótica se introduce en el nivel profundo del texto, agrupando los elementos sobre las isotopías o líneas de sentido (cf Infra). Antes de que se elaborara el instrumental semiótico, solía hablarse de *códigos* para identificar los planos comunes dentro de un texto; p. e., el código geográfico, el histórico, el religioso, el social, el económico, etc.

Una vez identificadas las isotopías, el análisis semiótico busca establecer las diferencias básicas que se van produciendo sobre estos planos de sentido. Estas diferencias se reducen a una oposición fundamental, identificada generalmente con dos términos oposicionales, como p. e. /inclusión/ versus /exclusión/, /abierto/ versus /cerrado/. Con estos términos, que constituyen la última síntesis del relato, se construye un cuadro semiótico, que viene a ser una reducción lógico-semántica del texto; y sobre este cuadrado se verifica la construcción de todo el texto y la circulación del relato. De esta manera se obtiene la estructura elemental del significado.

---

[1] Grupo de Entrevernes, *Signos y parábolas. Semiótica y texto evangélico*, Cristiandad, Madrid 1979, p. 18.

[2] Grupo de Entrevernes, *Análisis semiótico de los textos. Introducción – Teoría – Práctica*, Cristiandad, Madrid 1982, p. 15. A pesar de su alto grado de abstracción, este libro sigue siendo uno de los mejores manuales para el aprendizaje del análisis semiótico. Le sigue en importancia la obra de Joseph Courtes, *introducción a la semiótica narrativa y discursiva. Metodología y aplicación*, Hachette, Buenos Aires 1980. Un breve manual muy usado en círculos hispanohablantes pertenece al Equipo *Cahier Evangile*: *Iniciación en el análisis estructural*, Verbo Divino, Estella 1979. A nivel introductorio: J. Calloud, *Structural Analysis of Narrative*, Fortress Press, Filadelfia; y Scholars Press, Missula 1976. Bueno en su presentación y poder de síntesis es el trabajo de D. Patte, *What is Structural Analysis?*, Fortress Press, Philadelphia 1976.

Las isotopías

En la terminología del análisis semiótico o estructural, una isotopía es un plano o una línea de sentido, compuesta por las relaciones coherentes, tanto en el ámbito conjuntivo (de uniones) como disyuntivo (de oposiciones), que establecen entre sí los múltiples elementos narrativos pertenecientes a una misma dimensión[3].

J. A. Greimas, el "padre" del análisis semiótico, ha definido la isotopía como un "conjunto redundante de categorías semánticas que hace posible la lectura uniforme del relato"[4]. Greimas destaca que gracias a las isotopías, un discurso no es una simple sucesión de proposiciones independientes, sino precisamente un discurso con sentido. Recordemos que las reglas gramaticales y sintácticas valen para las proposiciones (en términos sencillos: para la sucesión coherente de palabras de un punto al otro); pero que no hay reglas para la relación entre dos proposiciones. La gramática termina con el punto. La existencia de un discurso coherente se produce a partir de la existencia de una isotopía común, que da cohesión a la totalidad de las proposiciones que lo forman. Esta línea de sentido es reconocible gracias a la reiteración de una o varias categorías lingüísticas a lo largo del desarrollo discursivo[5]. La isotopía, como plano común que contiene la permanencia de algunos rasgos mínimos, garantiza la homogeneidad de un discurso[6].

Las palabras de un texto contienen ciertos rasgos elementales, que se van repitiendo a lo largo del discurso. Estos trazos crean perfiles diferenciados, dando personalidad a los diferentes sujetos y objetos y sus respectivas acciones.

Debe prestarse atención al hecho de que un mismo término puede participar en varios planos de sentido o isotopías; y ello no solo en virtud de los diversos significados del término. *Rico* puede participar en la isotopía económica, pero también en la gastronómica; en sentido figurado puede aparecer también en otras isotopías: la religiosa (*ricas bendiciones*), la mineral (*suelo rico en sales*), etc.

Para arribar a las isotopías, es necesario realizar primero el análisis de los elementos narrativos y descriptivos del texto en cuestión. Para no extendernos en demasía en este trabajo, presentamos a continuación solo el análisis de la isotopía económica del evangelio de Lucas, basándonos en anteriores análisis estructurales de dichos, parábolas y acciones de Jesús, transmitidas por el evangelista.

La isotopía económica en el Ev Lc

El recorrido analítico del discurso evangélico desde el punto de vista de la isotopía económica permite descubrir clasificaciones taxonómicas y valorativas de estos elementos. Se perfilan claramente tres complejos temáticos:

- El abismo entre pobres y ricos;
- La solidaridad de Jesús con los pobres; y como su anverso, el juicio sobre los ricos egoístas;
- La ética del compartir.

---

3 Grupo de Entrevernes, *Análisis semiótico de los textos*, p. 143-154.
4 J. A. Greimas, *Du Sens*, Paris 1970, p. 188.
5 J. A. Greimas, *Maupassant. La Sémiotique du texte: exercices pratiques*, Paris 1978, p. 28.
6 Grupo de Entrevernes, *Análisis semiótico de los textos*, p. 143.

El discurso impulsa una relación dinámica entre estos tres campos. Es de suma importancia constatar que esta relación no recibe descripción filosófica, ontológica, estética, "enciclopédica"; sino que la interrelación de los sujetos que intervienen en las tres áreas y el intercambio de objetos se realizan como ejemplificaciones y personalizaciones. El discurso, en vez de filosofar sobre la pobreza, el dinero, la generosidad o cosas por el estilo, enfrenta directamente a sujetos pobres y ricos. Con justa razón puede hablarse de una ética puesta en acción, de ética económica aplicada, de ortopraxis vivida por un lado; y de egoísmo, perdición, opresión en acción por el otro.

El núcleo de la estructura profunda de la isotopía económica del Ev Lc se compone de una inversión económica: de la destrucción de la seguridad basada en la riqueza a la bienaventuranza de los pobres; y, correlativamente a ambas, la creación de un modelo de compromiso de los que tienen más con los que tienen menos o no tienen nada.

Reduciendo los tres complejos temáticos indicados a una sola fórmula oposicional, se destila el binomio *ricos* versus *pobres* como título bajo el cual pueden subsumirse los diversos sujetos y sus realizaciones económicas. El papel temático *rico generoso* o *rico que comparte* pertenece al polo /pobres/, ya que por su acción deja de ser rico[7].

Sobre la fórmula oposicional indicada actúa una inversión económica que elimina los beneficios de los ricos, sometiéndolos al más duro juicio, y proponiéndoles al mismo tiempo un compromiso activo en beneficio de los pobres. Éstos, por su parte, reciben la adjudicación de la bienaventuranza, tanto a nivel del discurso como en acciones concretas realizadas por Jesús.

Ricos versus *pobres* en el Ev Lc y en Hch

El Ev Lc y la epístola de Santiago comparten el primer puesto en el NT en lo que se refiere al tratamiento exhaustivo del problema de la relación entre ricos y pobres. Juntamente con su tema descriptivo gemelo, /Jesús amigo y salvador de los pecadores/, el tema /Jesús solidario con los pobres/ forma la temática sobresaliente del Ev Lc. Esta apreciación goza de amplio reconocimiento en el mundo exegético, variando considerablemente la evaluación de ese /Jesús y sus preferencias/.

El estudio del enfoque lucano del problema *ricos* versus *pobres* o *ricos* y *pobres* suele destacar frecuentemente que a excepción de los llamados sumarios en Hechos 2 y 4, esta temática ya no es asumida con el mismo vigor por el autor en el segundo tomo de su doble obra. Por ello, muchos exégetas se atreven a deducir que hay que negar que detrás del tema *ricos* versus *pobres*, tal como aparece en el Ev Lc, haya un conflicto real en las comunidades lucanas. Entonces empiezan a hablar

---

[7] No es lícito introducir el concepto moderno de *clase media* a la isotopía económica del Ev Lc. Por una parte, la estructura socioeconómica de aquel momento y lugar prohíbe generalizar masivamente ese concepto, ya que en efecto se enfrentaban mayoritariamente ricos y pobres; en segundo lugar, el discurso lucano mismo opone estas dos clases, sin mencionar estratos intermedios. El análisis semiótico tiene que limitarse estrictamente a los datos del texto. En todo caso, una sociología del NT podría corregir los cuadros antiguos.

del valor simbólico, paradigmático, metafórico, literario y de otras extravagancias interpretativas con relación a la cuestión "ricos – pobres" en el evangelio. Uno de los mejores —o peores— ejemplos de esta visión lo ofrece un estudio de L. T. Johnson[8]. Este autor, porque cree que se puede constatar un tratamiento deficiente del tema en Hechos, afirma la existencia de un modelo básico en Lc-Hch: "el profeta y el pueblo"[9]. Combina esta deducción con la constatación que es difícil establecer una teología lucana coherente con relación a los bienes[10], ya que hay diferentes ideales: limosna, radicalidad, comunidad de bienes, renuncia total. Lo que Johnson no logra ver, es que Lucas interrelaciona todos estos aspectos en un gran ideal. Johnson concibe la pobreza y las posesiones tan solo como metáforas o símbolos[11]: los ricos son aquellos que rechazan al profeta; por ello, son rechazados. Los pobres representan a los que aceptan al profeta; por ello, son aceptados. "Entregar los bienes a los pies de los apóstoles" (Hch 4,35) significa "aceptar la autoridad profética de éstos"[12]. Este análisis resulta totalmente inaceptable, básicamente por el hecho que Lucas habría podido hablar claramente y no con semejante lenguaje metafórico o distorsionado para referirse al rechazo y a la aceptación del profeta.

Johnson no está solo con su interpretación. Se ubica en una línea elaborada por T. Hoyt[13]. Hoyt afirma que los pobres, esperando la inversión escatológica y estando bajo la protección de Dios, son puestos en paralelo con los pecadores; mientras que los ricos, que se consideran seguros por sus posesiones, son asimilados a los fariseos que ostentan riqueza espiritual[14]. Superponiendo los motivos temáticos *pecador-aceptación* a *pobres* y *judíos-rechazo* a *ricos*, Hoyt cree que Lucas ha transferido el esquema ético *pobres-ricos* a la dimensión del perdón y a la *aceptación/no aceptación*.

Muy distinta es la propuesta de solución del aparente conflicto entre el Ev Lc y Hch en lo que a *ricos-pobres* se refiere, elaborada desde una perspectiva sociológica que toma los dos documentos como reflejos de momentos diferentes de la evolución del movimiento cristiano. Este ejercicio fue elaborado por D. B. Kraybill y D. M. Sweetland[15]. El trabajo destaca que el Ev Lc tiene muchísimos materiales de la fase rudimentaria y entusiasta del movimiento social iniciado por Jesús; Hch, en cambio, muestra ya una organización social emergente, como segunda fase o momento de institucionalización del proceso de la historia cristiana[16].

Ahora bien, consideramos que el problema de la relación "económica" entre ambos documentos es sumamente complejo y no se resuelve del todo con una descripción de las funciones diferentes de los bienes: en el Ev Lc, como indicación de la estructura que hay que abandonar; en Hch, como símbolo de la participación en la

---

8 L. T. Johnson, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts*, Scholars Press, Missoula 1977, SBLDS 39.
9 Más exactamente: "la historia del profeta y el pueblo", op. cit., p. 220.
10 Ibidem, p. 129.
11 Ibidem, p. 131 y 263.
12 Ibidem, p. 210.
13 T. Hoyt, *The Poor in Luke-Acts*, Ann Arbor, Michigan 1975.
14 Op. cit. p. V.
15 D. B. Kraybill – D. M. Sweetland, "Possessions in Luke-Acts: A Sociological Perspective", en: PRS 10 (1984) 215-139.
16 Op. cit., p. 216-227.

nueva estructura comunitaria. Si bien Hch evidentemente muestra una etapa posterior al desarrollo cristiano, no es posible afirmar que el autor haya convertido la etapa reflejada en el Ev Lc en algo superado. Además, Lucas escribe su evangelio para comunidades históricamente posteriores a la comunidad primitiva de Jerusalén, y lo formula expresamente como proyecto de vida. Con todo, el estudio mencionado es un aporte muy positivo para superar la negación de la importancia central del tema *pobres-ricos*. Es un cortocircuito exegético sumamente peligroso afirmar que Lucas no le dio verdadera importancia a este problema en lo que se refiere a su aspecto socioeconómico, alegando que en Hch no aparece como tal. El procedimiento de deducir cosas *e silentio* puede valer para una enciclopedia: si D'Alembert y Diderot no mencionan la televisión en su obra de 33 volúmenes, es lícito deducir que "eso" no existía en ese momento. Pero este procedimiento es metodológicamente irresponsable para el acercamiento a textos de la antigüedad. Con ese argumento habría que afirmar, p. e., que una serie de comunidades paulinas no conocían la Cena del Señor; y que para Mateo, Marcos y Juan la historia de la Iglesia carece de significado, pues no se conocen obras semejantes a Hch emanadas de sus plumas.

Hay otra objeción más. Solo una miopía exegética puede afirmar que el tema de los bienes no le interesó a Lucas a la hora de redactar su segundo volumen. Ese extenso documento es severamente tajante con relación al conflicto entre el Evangelio de Jesucristo y el dinero. En los llamados sumarios, Hch 2,41-47 y 4,32-35, se expresa una normatividad de la dimensión económico-comunitaria de la primera iglesia, en el sentido de un paradigma para todo su desarrollo posterior. Eso es lo que expresa estructuralmente la ubicación redaccional —corroborada por el tono sumamente radical— de esos sumarios en la descripción de la comunidad de Jerusalén, y no, p. e., en la de Antioquía, de Corinto o de Roma. Nótese asimismo que hay pena de muerte (!) —ejecutada por Dios mismo— para los engañadores Ananías y Safira, Hch 5,1-11. El conflicto entre el Evangelio y el Mamón atraviesa todo el documento. En una serie de pasajes aflora el reflejo de un horizonte de experiencias negativas con relación a la concreción problemática de la relación entre Dios y el dinero: Hch 1,15-26, la sustitución de Judas; 8,9-25, Simón el Mago y la compra del Espíritu Santo, con la consiguiente maldición del dinero y de su portador; 16,16-24, la adivina y el conflicto por la destrucción de esta fuente de ingresos; 19,23-27, la revuelta de los orfebres por ver amenazado su floreciente negocio; 24,26, la coima esperada por Félix.

Hechas estas constataciones sobre la importancia del tema *pobres-ricos* para Lucas, importancia ésta que se refleja en el Ev Lc como proyecto de vida y en Hch como muestra de su puesta en práctica, si se nos permite esta formulación, podemos pasar al relevamiento de datos de la isotopía económica del Ev Lc. Para ello partimos del nivel lexemático, pasando luego a los perfiles de los papeles temáticos en cuestión. El análisis isotópico concluirá con una síntesis de la inversión económica.

Relevamiento de datos del Ev Lc

Distinguimos dos niveles de datos pertenecientes a la isotopía económica del Ev Lc: el plano lexemático y el horizonte de las prácticas. Al nivel praxeológico pertenecen las acciones concretas de Jesús en cuanto relaciones con pobres, marginados, enfermos y oprimidos. Se trata sobre todo de historias de milagros. El nivel

de las verbalizaciones queda conformado por dichos, bienaventuranzas, ayes, sermones, parábolas, observaciones, explicaciones, juicios, mandatos. Aquí haremos un relevamiento terminológico de este nivel verbal, con la advertencia obvia de que este plano constituye solo un aspecto parcial de la materia, precisamente el explícito; y que para obtener un cuadro completo de las preferencias de Jesús, también debe considerarse el plano de la dimensión práctica. Con todo, estimamos que el léxico de la isotopía económica verbalizada, sus ubicaciones y formas estructurales, tienen su importancia decisiva a la hora de apreciar determinados momentos sobresalientes en el proceso de formación de la conciencia de quienes leen el Evangelio.

El documento emplea una amplia gama de términos para construir los papeles temáticos del pobre, el rico y el sujeto que comparte. Los lexemas que revisten el primer papel son *pobre, no tener, tener hambre, humilde, bajeza o humildad*[17]. El segundo papel se expresa de la siguiente manera: *rico, ser rico, tener, mamón, riqueza, tesoro, atesorar, amante de riquezas, codicia, abundancia, posesiones, bienes, hacienda.* Las realizaciones del sujeto que comparte incluyen *limosna, dejar, abandonar, vender, todo, prestar, dar, repartir, devolver, hacer el bien, tener misericordia, hacer misericordia, ser rico en Dios, hacerse amigos.*

El carácter conflictivo de la relación entre *ricos y pobres* en el Ev Lc salta a la vista al confrontar la terminología misma, construyendo un listado con las menciones de uno y otro, tal como van apareciendo en el texto[18].

		POBRES	RICOS
1,48	L	Ha mirado... la bajeza (humildad)	
1,52	L		Quitó de los tronos a los poderosos
1,52	L	Exaltó a los humildes	
1,53	L	A los hambrientos colmó de bienes	
1,53	L		A los ricos envió vacíos
3,11	L/F?		El que tiene dos túnicas...
3,11	L/F?	Dé al que no tiene	
4,18	Lc/Is	Dar buenas nuevas a los pobres	
6,20	F	Bienaventurados vosotros los pobres	
6,21	F	B. los que ahora tenéis hambre	
6,21	F	B. los que ahora lloráis	
6,22	F	B. los que sois perseguidos	

[17] El empleo del verbo *humillarse* en Lc 14,11 y 18,14 pertenece más bien a la isotopía relacional. En Lc 3,5, la lectura isotópica puede relacionarlo tanto con la dimensión económica como con la política.

[18] Fuera del orden semiótico, pero de sumo interés para el estudio de las fuentes lucanas, sus orígenes y tradiciones, se constata que la mayoría de las referencias a pobres y ricos y a los bienes pertenecen al material peculiar llamado L. Con este dato es posible reconstruir tendencias y teologías de ese material. A los efectos de completar nuestro cuadro, indicamos la respectiva procedencia después de la cita lucana mediante *Mc* = EvMc, *L* = material peculiar; *FD* = Fuente de los Dichos. La sigla *Lc* = redacción lucana, indica trabajo redaccional lucano y citas hechas por este evangelista. Para una profundización de esta temática, cf Hans Klein, *Barmherzigkeit gegenüber den Elenden und Geächteten. Studien zur Botschaft des lukanischen Sonderguts*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1987; K. Füssel – F. Segbers, Ed., *"...so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit." Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie*, Edition Exodus /Verlag Anton Pustet, Lucerna /Salzburgo 1995; René Krüger, *Gott oder Mammon. Das Lukasevangelium und die Ökonomie*, Edition Exodus, Lucerna 1997.

6,24	L/F		Ay de vosotros, ricos
6,25	L/F		Ay, los que ahora estáis saciados
6,25	L/F		Ay, los que ahora reís
6,26	L/F		Ay, adulados
7,22	F	A los pobres es anunciado el Evangelio	
8,14	Mc		Ahogados por los afanes y las riquezas
12,16	L		Cierto hombre rico
12,21	Lc		El que hace para sí tesoro
14,12	L		No llames a vecinos ricos
14,13	L	Llama a los pobres etc.	
14,21	L	Trae acá a los pobres etc.	
14,24	L		Ninguno de aquellos hombres cenará
16,1	L		Había un hombre rico
16,19	L		Había un hombre rico
16,20	L	Había también un pobre, llamado Lázaro	
16,21	L	Ansiaba saciarse	
16,21	L		de lo que caía de la mesa del rico
16,22	L	Murió el pobre	
16,22	L		Murió también el rico[19]
18,22	Mc	Reparte entre los pobres	
18,23	Mc		Se puso muy triste, porque era muy rico
18,25	Mc		¡Cuán difícilmente entrarán en el Reino de Dios los que tienen riquezas!
19,2	L		Zaqueo era rico
19,8	L	La mitad de mis bienes doy a los pobres	
21,1	Mc		Vio a los ricos
21,2	Mc	Vio también a una viuda muy pobre	
21,3	Mc	Esta viuda pobre echó más que todos	
21,4	Mc		Todos aquellos echaron de lo que les sobra
21,4	Mc	Ésta, en su pobreza echó todo el sustento que tenía	

Lo decisivo es que la mayoría absoluta de las menciones de *pobres* y de *ricos* tiene carácter conflictivo y oposicional. En última instancia, todas las referencias a *pobres* y *ricos* contienen ese elemento. Es decir, se oponen. Al subsumir la humildad de la esclava de Lc 1,48 bajo los calificativos de estado de los humildes del v. 52, el texto enfrenta a María en persona con los poderosos derribados.

La conjunción de Jesús con los pobres en Lc 4,18 encuentra su oposición en el programa narrativo *despeñar a Jesús* del v. 29. Con ello, los sujetos que intentaron realizar este programa, se oponen a los sujetos *pobres* del v. 18.

Lc 7,22 es eco verificatorio del anuncio programático de Nazaret, y sus pobres se oponen a los que no aceptan el Evangelio.

El rico de Lc 12,16.21 se opone a los pobres perjudicados por el acaparamiento de cereales. Un caso algo más curioso es el del rico de Lc 16,1: primero se opone al mayordomo, que según la denuncia derrocha sus bienes; el doble juego del

---

19 Si bien hay un paralelo fáctico en el hecho de morir, el texto opone los destinos eternos de ambos sujetos, razón por la cual la muerte del primer personaje se enfrenta a la muerte del segundo.

Señor en el v. 8 sugiere una conjunción con los beneficiados por la rebaja de las deudas.

Los ricos que tan difícilmente entran al Reino de Dios, Lc 18,24s, forman oposición al Reino que según Lc 6,20 pertenece a los pobres. Esta relación oposicional se confirma por el hecho de que Jesús hace ese juicio hiperbólico a partir del caso del magistrado rico que no quiso repartir sus bienes a los pobres.

Aquí explícita e implícitamente todos los pobres del Ev Lc se oponen a ricos; como también inversamente todos los ricos se oponen a pobres. Esta reciprocidad oposicional es un dato de suma importancia: para el autor del Ev Lc no hay pobres aislados. Siempre se confrontan con ricos. Tampoco existen ricos independientes, "inocentes". Siempre se oponen a algún pobre o a su clase como tal. Finalmente debe notarse que la correspondencia antagónica es total: la totalidad de los pobres se opone a la totalidad de los ricos y viceversa.

Una profundización de los contenidos de estas oposiciones, el punto referencial enfatizado como anuncio y/o mandato programático, el declive ortopráctico, informarán ahora sobre las opciones del Jesús lucano y de esta manera sobre el proyecto de Lucas mismo.

La conjunción de Jesús con los pobres

La lectura sincrónica de los datos lexemáticos revelados permite realizar una primera aproximación isotópica a la temática en cuestión. En primer lugar llama poderosamente la atención que Lucas no habla de *pobreza*[20], sino de los *pobres*. De los 34 empleos de este lexema en el NT, 5 pertenecen a Mt y 5 a Mc; 10 pertenecen a Lc. De estas 10, 2 provienen del Ev Mc (Lc 18,22 y 21,3), 2 son de la Fuente de los Dichos (Lc 6,20 y 7,22); 6 son del material peculiar lucano y/o de la redacción del evangelista. A este inventario debe agregarse el hapaxlegómenon griego *penijrá*, que también significa *pobre*, en Lc 21,1 (*viuda pobre*). Mc 12,42 emplea el término más común *ptojós*. Todas estas menciones tienen carácter programático. Esto revela la dirección del programa narrativo del Jesús lucano.

En segundo lugar hay una conjunción total entre el Jesús lucano y los *pobres*. Los segmentos del Magníficat y del Sermón de Juan el Bautista, indicados en la tabla, pueden subsumirse bajo el rubro *Jesús lucano*, ya que en el primer caso Jesús habla a través de su madre; y en el segundo, por boca de su precursor. Esta conjunción verbalizada coincide totalmente con la conjunción de Jesús con aquellos sujetos que podemos llamar *representantes de los pobres*, personas efectivamente pobres y en estado de necesidad y carencia. El carácter paradigmático de las realizaciones de Jesús a favor de los mismos los convierte narrativamente en representantes de su clase. Los numerosos enfermos, la viuda de Naín, el cocrucificado arrepentido, son "muestras" emergentes de los estratos socioeconómicos bajos, puestos en conjunción con Jesús.

En tercer lugar cabe destacar que las menciones de los *ricos* pueden agruparse bajo dos categorías: juicios muy severos y mandatos. Diversos ricos hacen juego

---

[20] El NT emplea el término *pobreza* solo en 2 Cor 8,2.9 y Ap 2,9. En otros textos se emplea el término *necesidad* como sinónimo de *pobreza* (cf Mc 12,44; Lc 21,4).

oposicional con pobres, convertidos así en representantes típicos de su clase: el heredero, el rico necio, los fariseos amantes del dinero, el rico derrochador; de alguna manera también el hijo pródigo, Zaqueo antes de su conversión, los ricos que dan de lo que les sobra.

A esta altura conviene hacer una aclaración terminológica. En América Latina ha adquirido derecho de piso y hasta prestigio la fórmula "opción (preferencial) por los pobres". Numerosos documentos, estudios, sermones, reflexiones, etc, la han impuesto a lo largo y a lo ancho del continente. Incluso asistimos ya a una especie de vaciamiento de su contenido liberador, ya que la fórmula ha sido incorporada masivamente a declaraciones oficiales a nivel de episcopados, encuentros pastorales y teológicos en todo el continente y también más allá de sus fronteras. En el campo exegético, ha ocurrido un fenómeno de transferencia cuya validez debe ser interrogada y cuestionada desde los textos mismos. Con relativa frecuencia se habla de "la opción de Jesús por los pobres". Queremos introducir aquí una sospecha relacionada con el lugar hermenéutico y epistemológico de pastores, sacerdotes, pensadores, exégetas y otros que usan esta fórmula ampliada. Desde una posición social ubicada a cierta distancia de los realmente pobres, paupérrimos, carenciados y excluidos, lógicamente se impone hablar de "opción por los pobres". Pero la cosa es distinta si hablan los mismos pobres: su propia situación, su sufrimiento, su praxis cotidiana, su vivencia no son opción, sino crudo dolor. Es legítimo hablar de opción con relación a su lucha de resistencia o de liberación; pero en última instancia tampoco se trata de una opción más entre otras, sino de una consecuencia. Si hay acuerdo exegético sobre el origen y la vida pobres de Jesús, debe imponerse, una precisión en el lenguaje. Se ha de sustituir el lema "opción de Jesús por los pobres" por el de "solidaridad de Jesús con los suyos" o "con los pobres". Jesús no opta por los pobres, ya que él mismo es pobre; sino que se convierte en portavoz, expresión, voz de los pobres. Es por ello que empleamos el término semiótico *conjunción*, un sujeto pobre se pone en unión con otros sujetos pobres. Por supuesto podría haber también otras posibilidades: disyunción por retiro al desierto, colaboración con los explotadores (como en el caso de publicanos extorsionadores o soldados explotadores, cf Lc 3,12-14), emigración en busca de pan y trabajo, criminalización, muerte. En el caso de Jesús asistimos a una solidaridad activa en obras y palabras. El texto de la doble obra lucana destaca esto una y otra vez; y desde la capacitación misma de Jesús al comienzo del Ev Lc hasta los sermones en Hch, se habla de un sujeto poderoso en palabras y obras.

La pobreza de Jesús, base infraestructural de su misión para con sus congéneres pobres, se desprende de una serie de datos del texto evangélico. Sin incursionar en los demás evangelios, obtenemos los siguientes indicios sobre la pertenencia de Jesús a la clase pobre de su país:

- María, su madre, es portavoz de los humildes según el Magníficat. Estamos hablando del nivel narrativo. Éste se combina con el origen de esta pieza lírica en círculos de pobres.
- El sacrificio ofrecido en ocasión del nacimiento de Jesús, Lc 2,24, consistió en la llamada "ofrenda de los pobres", según la concesión de Levítico 12,8. La ofrenda común consistía en un cordero y una paloma; los indigentes podían ofrecer dos tórtolas o pichones. El dato reviste carácter de signo llamativo.
- Jesús aceptaba ayudas y subsidios, Lc 8,1-3.

- Jesús no tenía hogar, Lc 9,58.

- Lc 20,20-26 sugiere que Jesús no llevaba dinero consigo. Si bien el v. 24 persigue un efecto "antitramposo", el dato coincide con otros indicios similares, como p. e. Mt 17,24-27 y sobre todo Mc 11,12-14. La maldición espontánea de la higuera es un dato tan curioso, que difícilmente pueda atribuirse el hecho a la fantasía creativa de los seguidores. El enojo de Jesús es lisa y llanamente expresión de su situación de pobreza aguda y de hambre, y basta. No es necesario recurrir a otras explicaciones, como lo suele hacer la exégesis clásica, hablando de maldición simbólica del Israel estéril, leyenda etiológica, visión apocalíptica, y otras fantasías[21].

A pesar de estas evidencias, hay exégetas que se atreven a afirmar que Jesús no pertenecía a los estratos proletarios de jornaleros y arrendatarios sin tierra, desposeídos y marginados; sino que era miembro de la "clase media" de los artesanos de Galilea[22].

El Ev Lc anuncia la conjunción de Jesús con los pobres y marginados ya en la Anunciación. Los títulos transferidos a Jesús por la acción de Dios forman otras tantas oposiciones con determinados sujetos que usurpan esos títulos: los poderosos, ricos y soberbios, tal como lo establece el Magníficat, cuya tabla de oposiciones se superpone con la de la Anunciación.

La Anunciación, el Magníficat y las Bienaventuranzas están íntimamente relacionadas, mostrando una explicitación progresiva de la preferencia de Dios. Lo que se anuncia implícitamente en el primero de estos textos (anulación de los antisujetos que usurpan los títulos-objetos que pasan a Jesús), se hace explícito en el canto de María. A su vez, el recuerdo agradecido puesto en boca de la Virgen es convertido en nuevo anuncio, ya que la alabanza de los hechos históricos es transformada en programa narrativo futuro por relacionarse con el referente cristológico[23]. Este anuncio encuentra su cumplimiento en las Bienaventuranzas, verbalización directa que atribuye el Reino de Dios y sus objetos-valores a los pobres y oprimidos. Los tres textos están compenetrados del esquema de inversión, actualizado en los órdenes económico, político, relacional y de poder. Esta significativa imagen de la inversión, tan apreciada y divulgada en la piedad de los pobres de Israel y con anclaje tradicional escriturístico (por ejemplo en Is 57,15; 65,1-11[24]), alimenta el papel temático de Dios que actúa en Jesús, y proporciona las figuras de los conjuntos *elevar a los marginados y juzgar a los poderosos y ricos.*

No es precisamente señal de madurez exegética esquivar una pregunta muy inquietante. La inversión anunciada, ¿se realizó en algún momento? ¿la realizó Jesús? ¿la realizaron los pobres? o ¿fue todo eso acaso tan solo una linda ilusión? Estimamos que la respuesta debe buscarse a nivel narrativo en dos direcciones. Por una parte, por lo menos Lucas entendió que la inversión se puso en marcha. Por al-

---

21 Cf C.-H. Hunzinger, Artículo *syké*, ThWNT, VII, p. 756s y las notas 46-55 con abundantes referencias; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlín (RDA) 1984[3], p. 305-308.

22 Cf p. e., M. Hengel, *Property and Riches in the Early Church. Aspects of a Social History of Early Christianity* (Fortress Press, Philadelphia 1978[2]), p. 26s.

23 R. Krüger, "El Magnificat de Lucas 1,46-55: Recuerdo agradecido convertido en anuncio de una auténtica alternativa para la humanidad", en: CUADERNOS DE TEOLOGÍA, ISEDET, Buenos Aires, Volumen IX, 1988, Nº 1, p. 77-83, passim.

24 Cf también Henoc etiópico 92-104.

go la incluyó en los diversos textos programáticos: Anunciación, Magníficat, Benedictus, Sermón en Nazaret, Bienaventuranzas y Ayes, además de otros dichos y algunas parábolas. Por otra parte, el Ev Lc es un texto programático en su totalidad, un proyecto de vida; y sus anuncios apuntan a la ortopraxis de la comunidad cristiana que tiene la posibilidad de realizar las inversiones de modo paradigmático en su propio seno, tal como se desprende de los sumarios en hechos sobre la primera comunidad de Jerusalén. En tercer lugar, está el tema magistral de las ayudas a los enfermos, realizaciones fácticas de la conjunción de Jesús con los marginados.

De importancia capital para la comprensión del proyecto económico del Ev Lc es la definición de *pobre*. El recorrido del Evangelio destaca constantemente el valor material, el sentido literalmente crudo y económico, y la aplicación original del lexema en cuestión.

La introducción al Sermón del Llano no habla de la calidad de los pobres o de su pobreza como de una virtud, sino como de una necesidad; como estado calificado de hambre, llanto y persecución[25]. Los Ayes, por su parte, subrayan esta lectura económica del término, indicando claramente que las Bienaventuranzas se dirigen a los pobres en el sentido más literal[26]. Este sentido queda ilustrado por una serie de parábolas, cuyas figuras van insistiendo en los aspectos del estado de los pobres: carencia de los bienes materiales básicos y necesarios para la manutención y el desarrollo de la vida, hambre, mendicidad, enfermedad.

Si bien en el ámbito judío el término *pobre* también se empleaba como designación de los piadosos, la amplia evidencia interna del texto lucano desautoriza aplicaciones metafóricas, figuradas, simbólicas o retóricas. La transferencia de sentido en el ambiente judío se debió al hecho por demás conocido de que las personas carentes frecuentemente son más abiertas a las esperanzas y promesas de transformación, como se desprende del concepto del reinado o Reino de Dios.

Consideramos que la constante estructuración oposicional terminológica y narrativa de las unidades con *pobres y ricos* es otro dato esencial a tomar en cuenta a la hora de definir quién es el *pobre* en el Ev Lc. Las unidades que contienen la pareja antagónica hablan patentemente de la "vida material": alimento, ropa, bienes, dinero, casa, ayuda y compromiso. El carácter exhortativo de numerosos textos y el amplio léxico que describe la praxis económica propuesta es otro dato decisivo en la precisión del término.

El Jesús lucano traduce su solidaridad con sus congéneres pobres a una serie de acciones concretas de liberación. Las curaciones y, en menor escala, las revivificaciones[27] son señales visibles de la implantación de la presencia de Dios en Jesucristo. Dentro del programa narrativo relacionado con Jesús, cada curación implica una liberación concreta de una persona oprimida y marginada. Ubicándonos en el horizonte de la época, podemos afirmar que las curaciones no eran meros actos de valor individual, sino que tenían varias dimensiones. Eran hechos sociales, econó-

---

25 A. Schlatter, *Die Theologie der Apostel*, Calwer Vereinsbuchhandlung, Stuttgart 1922^2, p. 443.

26 L. Goppelt, *Theologie des neuen Testaments*, II, (J. Roloff, Ed.), Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1976, p. 615.

27 Teológicamente no corresponde hablar de resurrecciones, ya que este concepto tiene contenido escatológico y se refiere a la intervención de Dios en Jesucristo, luego de la crucifixión y sepultura de éste; y a la resurrección escatológica de los muertos.

micos, teológicos, culturales y religiosos. Su trascendencia ciertamente no era menor que la del Éxodo como evento liberador[28]. Lucas coloca a los pobres en conjunción con enfermos crónicos, discapacitados, cojos, paralíticos, ciegos, sordos y leprosos. Esto de ninguna manera modifica o suaviza su definición del pobre, sino que la radicaliza, pues describe la dura realidad de su sociedad. Los enfermos crónicos y los llamados minusválidos pertenecían programa de libermayoritariamente a los grupos sociales marginales y marginados[29]. La combinación lucana de pobreza, enfermedad y marginación encuentra su culminación en el papel temático del pobre, llamado Lázaro, Lc 16,20s. Sus estados calificados son suficientes como para disipar cualquier duda sobre el alcance del significado del lexema *pobre* en el Ev Lc. La crudeza de su condición de paralítico, enfermo, hambriento, ulceroso y semidesnudo prohíbe toda transferencia espiritualizante a "paganos", "pobres en espíritu", "personas con actitud sencilla" y otras deformaciones.

Sobre el trasfondo de la situación de los enfermos de aquella sociedad, las curaciones son signos palpables y visibles de la liberación verbalizada en diversos anuncios programáticos[30]. Restablecen la salud, la dignidad humana, el acceso a Dios según la imaginería conceptual del momento. Posibilitan el ejercicio de una profesión y garantizan ingresos mínimos para la subsistencia. Destruyen la ideología de los privilegios de los sanos y de los castigos de los pecadores. Son el *no* de Dios en Jesús contra situaciones de miseria. Una culminación de esta reacción contra la pobreza es el relato del joven de Naín. Jesús se opone a la futura (o actual) pobreza de una anciana sin marido ni hijo que le sostenga. Se opone al desprecio social de una mujer "doblemente castigada" por la muerte del marido y la del hijo. Pasa por encima prescripciones de pureza y comete una violación del hecho de la muerte, ley "natural" para todo el mundo, para ricos y pobres.

El conjunto de acciones a favor de la liberación de marginados y de la presencia de Dios en sus vidas es otro dato para la definición de los *pobres*, se trata de personas que no tienen ni pueden tener esperanza alguna para la solución de su situación marginal, pues se hallan excluidos de los resortes sociales, políticos, económicos y religiosos[31].

Anuncios programáticos, Bienaventuranzas, curaciones: he aquí las modalidades del programa narrativo jesuano-lucano en lo que se refiere a la solidaridad con los pobres. La concientización y el convertir a los marginados en seres humanos son los pasos concretos mediante los cuales Jesús inicia su programa de liberación[32].

Al mismo tiempo debe subrayarse que el proceso de formación del ser humano nuevo, restablecido en su integridad, apreciado y amado, va acompañado por la destrucción ideológica de las estructuras mentales del poder opresor; y del juicio so-

---

28 T. Hanks, *Opresión, pobreza y liberación: Reflexiones bíblicas*, Ed. Caribe, Miami 1982, p. 66.

29 R. Albertz, "Die ‚Antrittspredigt' Jesu im Lukasevangelium auf ihrem alttestamentlichen Hintergrund", ZNW 74 (1983), p. 199.

30 Equipo de Reflexión de Cali/Colombia, "Lectura de S. Lucas desde los oprimidos", Contacto 14 (1977) 26-30, passim.

31 J. Matthey, "Puissance et pauvreté. Notes sur la mission de l'église à partir de la théologie de Luc", BCPE 30 (1978), p. 48.

32 J. S. Croatto, "Liberar a los pobres: Aproximación hermenéutica", en: Varios, *Los pobres. Encuentro y compromiso*, La Aurora, Buenos Aires 1978, p. 24.

bre las estructuras sociales, económicas y políticas y también sobre las personas que ejercen la opresión.

El significado económico del *pobre* lucano, tan evidente por su relación con los estados de mendicidad, hambre, enfermedad, y por su constante referencia oposicional al *rico*, ha sido puesto en tela de juicio por una serie de exégetas. Una modalidad muy sutil ve en los pobres del Ev Lc solo a los discípulos pobres, no el pobre "común" del pueblo. Según esta lectura, la pobreza de los discípulos se deriva de su discipulado[33]; y el Ev Lc se dirige a una iglesia gravemente oprimida, llevándole consuelo[34]. La primera pregunta que surge ante esta interpretación se refiere a los juicios lucanos sobre los ricos. Si los pobres son "simplemente" los discípulos pobres, ¿por qué, entonces, las severísimas críticas contra los poseedores de bienes y las constantes exigencias de conversión económica?[35]

Aquí se introduce una segunda interpretación, sostenida ejemplarmente por W. Schmithals. Este exégeta afirma que las exigencias de renuncia y la "piedad de la pobreza" tienen su matriz en la situación de persecución de las comunidades lucanas, y se limitan a ella. Ante la constante amenaza de persecución, nadie podía estar seguro de sus bienes. En este contexto, las exigencias económicas tienen por objeto apuntalar la unidad de la comunidad, la firmeza de la confesión de fe[36] y la generosidad de los cristianos ricos para con sus pares empobrecidos por la confiscación de sus bienes[37]. Aquí vale la misma objeción: ¿Qué hacer con las acusaciones y críticas dirigidas contra los ricos? La radicalidad de los textos, fundamentalmente de los que contienen material peculiar lucano, es tan drástica que no permite paralelización alguna con recursos a la generosidad, la benevolencia, la filantropía, la compasión "clásica" para con los pobres.

Una interpretación similar es sostenida por R. J. Karris: las exhortaciones económicas tienen su *Sitz im Leben* en las persecuciones[38]. Los ricos, al confesar su fe, se exponían al riesgo de la pérdida de sus bienes. Lucas se propone prepararlos para esta situación, impulsándolos al mismo tiempo a ayudar a los que ya sufrieron las consecuencias económicas de su firmeza de fe.

Hay más interpretaciones del espinoso tema *pobres vs ricos* en Lucas, que también desplazan el significado económico del lexema *pobre* (y también *rico*) hacia otras dimensiones. E. Bammel, en su extenso artículo sobre *ptojós* en el ThWNT[39], llega a afirmar que Lucas no piensa ni escribe desde el punto de vista del pobre —en Hch ni siquiera emplea el lexema. Lo que le interesa es la salvación de los ricos— Lc 16,9 es la expresión más clara de esta "refariseización"[40]. Como tan-

---

33 J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, I, Sígueme, Salamanca 1974, p. 137.
34 Ibidem, p. 138.
35 Es una constante de J. Jeremias relacionar diversos textos con juicios sobre los ricos y la riqueza con la imprecación de Jesús contra la ligereza con la que esa gente se desentiende de las advertencias ante la gran catástrofe escatológica final. Esta lectura, llena de falencias, a la postre permite esquivar las verdaderas consecuencias de la radicalidad de los textos.
36 W. Schmithals, "Lukas – Evangelist der Armen", Theologia Viatorum 12 (1973-74), p. 162 y 165.
37 W. Schmithals, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Walter de Gruyter, Berlín – Nueva York 1985, p. 358ss.
38 R. J. Karris, "Poor and Rich: The Lukan Sitz im Leben", en: E. H. Talbert (Ed.), *Perspectives on Luke-Acts*, Vanderbilt, Danville, Edimburgo 1978, p. 112-125.
39 E. Bammel, Artículo *ptojós*, ThWNT, VI, 885-915.
40 Ibidem, p. 907.

tas veces, también aquí una verdad a medias es una equivocación entera. Es correcto decir que a Lucas le interesa la salvación de los ricos. Pero este interés y su traducción literaria se enmarcan totalmente en una visión cuyas coordenadas se forman por el "punto de vista del pobre" y por un proyecto de liberación de la situación de pobreza, marginación, desprecio y necesidad. Si a Lucas no le hubieran interesado los pobres, habría podido exigir otras cosas (p. e., ritos, oraciones, etc.) y no renuncia, entrega y compartir. Tampoco es lícito establecer una diferencia entre la radicalidad de los materiales prelucanos y la redacción lucana propiamente dicha. La incorporación de una pieza tradicional implica aceptación de su contenido dentro del propio proyecto. La íntima compenetración de mensajes de materiales tradicionales, fuentes y redacción, obliga incluso a redimensionar el concepto de autoría. Sin restarle originalidad a un autor ni coquetear con la idea rechazable de la "formulación o formación comunitaria" de muchos materiales (*Gemeindebildung*, en el lenguaje alemán de la crítica de las formas), ha de reforzarse el concepto del autor como líder literario y portavoz de grupos y proyectos. En este sentido, hablamos de Lucas como el portavoz de los pobres, despreciados y despreciadas en el seno de la iglesia cristiana.

Otra interpretación tergiversada, a nuestro criterio, fue propuesta por D. P. Seccombe. Afirma que Lucas retoma concepciones tradicionales para hablar de los pobres. La fórmula "los pobres" proviene del trasfondo isaiano-lucano (Lc 4,18; 6,20; 7,22) y constituye una caracterización tradicional del Israel sufriente y humillado[41]. Según Seccombe, Lucas no afirma que los pobres de las clases bajas sean los herederos especiales de la salvación, ya que las referencias a la pobreza revisten carácter soteriológico y no económico. "Los ricos", por su parte, no se aplica a los ricos en el sentido económico. Se refiere a aquellos que rechazan a Jesús[42]. En cuanto a los bienes, lo que importa es su empleo correcto[43].

Una senda interpretativa frecuentemente recorrida enmarca el material lucano sobre pobres y ricos en un encuadre espiritual y/o religioso. Los ejemplos de esta óptica son legión. Abundan sobre todo en los comentarios clásicos. Como muestra valen algunos botones.

En un excurso especial sobre la actitud de Jesús ante la riqueza, J. Schmidt sostiene que la misma es exclusivamente religiosa, y no económica o social[44]. R. Koch, siguiendo a Schmidt, también sostiene que el punto de vista del Jesús lucano es "meramente religioso"[45]. En la misma línea se ubica el clásico R. Schnackenburg. Afirma que la clave para la comprensión de los juicios durísimos sobre los ricos (Lc 6,24 - Ayes; 16,13 – el camello y los ricos) es solo la visión puramente religiosa de Jesús[46]. Según Schnackenburg, Jesús no quiso cambiar el orden sociopolítico; nin-

---

41 D. P. Seccombe, *Possessions and the Poor in Luke-Acts*, Linz 1982, SNTU (B), todo el capítulo II, p. 21-96, sobre los pobres y la salvación de Israel.
42 Ibidem, p. 95s y también 225.
43 Ibidem, p. 195s.
44 J. Schmidt, *El Evangelio según San Marcos*, Herder, Barcelona 1968, p. 283. El excurso abarca las p. 280-286. Por extensión, lo dicho sobre el Jesús marcano vale también para el lucano.
45 R. Koch, "Die Wertung des Besitzes im Lukasevangelium", Biblica 38 (1957) p. 154 y 168.
46 R. Schnackenburg, "Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments"; Párrafo 13: "Die Stellung zu Arbeit und Besitz"; en: M. Reding (Ed.), *Handbuch der Moraltheologie*, Max Huber Verlag, Munich 1954, p. 81.

gún texto indica que haya asumido expresamente una postura frente al problema económico o social. Lo único que se constata es su gran amor a los hombres sencillos[47]. Esta lectura —¡presentada en un manual de teología moral, es decir, en una obra que por su género literario tiene carácter normativo!— en verdad sabe evitar perfectamente la confrontación seria con la radicalidad de los textos. Además, ¿cuál es el límite exacto entre una "visión puramente religiosa" y una "no tan puramente religiosa", p. e., "contaminada" por elementos socioeconómicos, políticos o ideológicos? ¿Qué diferencia hay si las dos visiones producen el mismo juicio? ¿Dónde queda la comprensión de la unidad veterotestamentaria entre fe y acción, religión y práctica cotidiana y social de la voluntad de Dios? La religión y la esperanza de los pobres, ¿no tienen acaso anclaje en su situación de miseria? La ideología religiosa de la bendición de los ricos, ¿es religión pura o justificación de su status? Así como hay un reduccionismo economicista, también hay un reduccionismo religioso, por exégetas cuando los textos se vuelven radicales.

En un polo exactamente opuesto se ubica la obra conjunta de L. Schottroff y W. Stegemann sobre Jesús, de extensa influencia en la exégesis latinoamericana[48]. Partiendo de un análisis infraestructural, va destacando los perfiles socioeconómicos originales del movimiento jesuano de pobres, necesitados, marginados y despreciados. El original alemán de la pareja, publicado en 1981, produjo una serie de reacciones, desde muy positivas hasta enérgicos rechazos. Es que la práctica de la exégesis materialista no solo cuestiona imágenes queridas y establecidas a lo largo de siglos, sino que también cuestiona el estilo de vida de los lectores y las lecturas actuales.

Una mención especial merece la obra de H.J. Degenhardt sobre la temática que nos ocupa[49]. La tesis fundamental de Degenhardt consiste en afirmar que Lucas distingue claramente entre los discípulos y el pueblo[50]. Los discípulos son los funcionarios, personas con cargos eclesiásticos. Las exigencias económicas no se dirigen a todos los cristianos, sino al grupo de funcionarios que prestan servicios especiales[51]. Además de su actividad misionera y eclesiástica, estas personas no pueden preocuparse también por cuestiones de negocios y trabajos "seculares"[52]. El estudio de Degenhardt, con mucho material histórico y redaccional que le aseguró un puesto de importancia en el mundo exegético, es citado con suma frecuencia; pero sufre por la limitación del concepto de discípulo a los dirigentes de la comunidad. Esto contamina todos los pasos exegéticos. Detrás de la visión de Degenhardt está la diferenciación medieval entre "pueblo cristiano común" y "personas en estado especial", para las cuales valdrían los "consejos especiales" o "evangélicos" (pobreza, celibato, etc.), mientras que las primeras solo deben cumplir los mandamientos generales. La exégesis actual (especialmente, del Sermón del Monte) y el Protestan-

---

47 Ibidem, p. 80.
48 L. Schottroff – W. Stegemann, *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres*, Sígueme, Salamanca 1981.
49 H.-J. Degenhardt, *Lukas Evangelist der Armen. Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1965.
50 Ibidem, p. 27-41.
51 Ibidem, p. 41 y 125.
52 Ibidem, p. 131, con una lectura hermenéutica de Lc 16,13.

tismo no aceptan esta diferencia, pues introduce diferencias antropológicas y soteriológicas insostenibles. Por otra parte, la amplia recepción de la obra de Degenhardt también se puede deber al hecho de que resulta cómoda, pues simplifica las consecuencias prácticas del Evangelio.

En general, el tema es tan apasionante que seguramente inquietará a los exégetas por mucho tiempo más[53]. La cuestión *pobres-ricos* y la praxis económica de los cristianos y cristianas ha preocupado profundamente a muchos cristianos y cristianas en general y a pastoras, pastores, sacerdotes, exégetas, teólogos y teólogas de toda América Latina. Una vez que la situación desesperante de las masas pobres del continente comenzó a entrar en la praxis y en la conciencia de muchas personas, surgieron no solo estudios analíticos de la realidad y reflexiones sistemáticas y prácticas, sino también investigaciones bíblicas sobre el tema. Luego de casi tres décadas, los trabajos publicados son tan numerosos, que es imposible mantener una visión de conjunto. Esta producción frecuentemente sufre por el peso de las urgencias. No obstante la brevedad de muchos trabajos, lo decisivo es la empatía que sus productores y productoras del mundo pobre establecen con los textos bíblicos que salieron de contextos pobres y oprimidos.

Volviendo al nivel lexemático, ha de recordarse que el término *pobre* fue usado (o acaparado) por diversos grupos del ambiente neotestamentario. El movimiento celota, los fariseos, los esenios, los discípulos de Jesús, todos empleaban la designación como título honorífico o real, a partir del postulado veterotestamentario sobre el favor especial que Dios confiere a los pobres. De mucho interés son las autocalificaciones de los qumranitas como *pobres*[54]. Otro campo importante queda conformado por el ebionitismo. Sin lugar a dudas, el Ev Lc contiene una serie de elementos de tendencia ebionítica, pero su proyecto sobrepasa los límites de este sistema de pensamiento y acción[55].

El enlazamiento temático estructural de las unidades con dichos, anuncios y programas explícitos constituye el sostén del programa narrativo de acción y compromiso con los pobres. Lo único positivo de la situación de los pobres consiste en el hecho de que ellos tienen la garantía de la solidaridad de Dios que les llega en Jesús. Esta afirmación excluye otras lecturas de la pobreza como virtud, ideal de vida ascética, castigo divino, destino ciego, examen, prueba para futuras vidas (en el esquema de la reencarnación), consecuencia de la irresponsabilidad o haraganería, pedagogía severa[56], refugio de los hartos y cosas por el estilo. El Evangelio no cultiva ningún ascetismo basado en un menosprecio de lo somático o en una supuesta superioridad de lo espiritual. La bienaventuranza de los pobres no apunta a que todo el mundo debe quedar en la pobreza, sino a la superación activa de ese estado de-

---

53 Cf más bibliografía en F. Bovon, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Delachaux & Niestlé Editeurs, Neuchâtel - París 1978, p. 315-325, con la presentación de los estudios de P. Grelot, E. Percy, F. M. López-Melus, H.-J. Degenhardt, A. George, R. Koch, J. Dupont y J. Y. Theriault. Cf también W. Schmithals, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, op. cit., p. 356 con referencias a trabajos antiguos y recientes.

54 Cf la síntesis sobre el particular en K. Berger, *Qumrán y Jesús. ¿La verdad oculta?*, Lumen, Buenos Aires 1996, p. 109-112.

55 Cf la excelente síntesis sobre el ebionitismo y el Ev Lc en F. W. Horn, *Glaube und Handeln in der Theologie des* Lukas, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 19862, p. 150-188.

56 Cf este intento de interpretación de la pobreza en el mundo rabínico en Strack-Billerbeck, I, 819-822.

plorable, pues establece que esas personas despreciadas por los ricos y prestigiosos, tienen importancia y gozan del aprecio de Dios.

El ideal, si se lo quiere colocar en esos términos, consiste en el compartir de bienes por parte de los ricos. En el transcurso de este proceso, los ricos se vuelven pobres por vender sus bienes, dar, ayudar y repartir. Con esta propuesta, el Ev Lc se ubica en la línea básica del AT con respecto a la relación entre Dios y los pobres: Dios es el defensor y protector de los pobres[57]. Con la promesa del Reino de Dios y con su acción comprometida, Jesús revela que en su persona se hace presente ese Dios de los pobres, precisamente de los pobres reales, los necesitados, enfermos, perjudicados y marginados[58]. He aquí una auténtica alternativa a los modelos de poder y preferencia de una sociedad que busca éxito, afirmación y salvación a través de los poderes político, militar, económico y religioso establecidos; y que por ello forzosamente margina a los pobres e impotentes[59]. Con Jesús llega el juicio a los personeros de estos poderes. Las palabras evangélicas son la faz verbalizada del juicio final ineludible que aniquilará a todos aquellos ricos que no se convierten a Dios y a sus pobres.

El juicio sobre los ricos egoístas

El juicio sobre los ricos egoístas constituye el eslabón intermedio de la cadena formada por la conjunción de Jesús con los pobres, la disyunción con los ricos y la serie de mandatos y exigencias. El carácter oposicional de la relación *pobres-ricos*, evidenciado por la tabla indicada, tiene un fuerte arraigo en la tradición del pueblo del pacto. Su profundización lucana no debería extrañar a nadie.

A nivel terminológico se constata una sola mención de *riqueza*: Lc 8,14, proveniente de Mc 4,19. Hay dos empleos de *ser rico*, Lc 1,53 y 12,21. En ambos casos se trata de formas substantivadas que pueden ser subsumidas bajo *rico*. Este lexema aparece once veces en el texto lucano, en su doble valor de sustantivo y de adjetivo. Estos once empleos contrastan con los dos mateanos y los dos marcanos sobre el total de 28 en todo el NT. De las once menciones de Lc, tres provienen de Mc: Lc 18,23 (allí Lc transforma el *"tenía muchas posesiones"* de Mc en *"era muy rico"*); 18,25 y 21,1. Ocho provienen del material peculiar lucano y de Lc mismo (incluimos aquí Lc 6,24 como construcción lucana).

El empleo lucano del término no individualiza a éste o a aquel rico ni indica nombres, salvo en el caso de Zaqueo, el único rico que se convierte y se hace pobre. El uso del lexema coloca el énfasis en la responsabilidad y en la culpa personal de cada rico y de todos los ricos, y no en la riqueza como tal. A su vez, el concepto colectivo de *rico* proviene de la crítica profética del AT, que no se dirigía a algún rico en particular, sino que atacaba frontalmente a toda la clase rica, explotadora y opresora[60].

---

57 E. Bammel, Artículo *ptojós*, ThWNT, VI, p. 890.

58 A. Böckmann, "El Nuevo Testamento y la relación de la Iglesia con los pobres", Concilium 13 n. 124 (1977), p. 50, 52 y 55.

59 A. Rodríguez Carmona, "La comunidad cristiana a la luz de los escritos de Lucas", Communio 14 (1981), p. 323.

60 F. Hauck – W. Kasch, Artículo *ploutos*, ThWNT, VI, p. 322 y 326.

La crítica a los ricos egoístas se presenta bajo diversas modalidades: inversiones, críticas abiertas, juicios, advertencias, reproches. La mejor expresión de la oposición /Jesús-pobres/ vs /ricos/ se halla en las tablas de inversiones, dos de ellas de carácter programático, y una parabólica: el Magníficat; las Bienaventuranzas vs Ayes; y la parábola del rico y Lázaro, el pobre. La doble inversión de los "destinos" de ambos grupos con frecuencia ha servido como base para la afirmación de la existencia de tendencias ebioníticas en el Ev Lc, como ya se ha indicado. Ahora bien, la lectura semiótica de los tres textos puede proponer una interpretación más profunda.

		POBRES Inversión		RICOS Inversión	
	MAGNÍFICAT				
1,48	Humildad de la esclava	vista por Dios			
50	los que le temen	es su misericordia	51	planes arrogantes	esparció
52b	humildes	exaltó	52a	poderosos	derribó del trono
53a	hambrientos	colmó de bienes	53b	ricos	envió vacíos
54	a su siervo Israel	socorrió			
	BIENAVENTURANZAS			AYES	
6,20	pobres	bienaventurados	24	ricos	¡ay!, sin consuelo
21	hambrientos	seréis saciados	25	saciados	tendréis hambre
	los que lloráis	reiréis		los que reís	tendréis aflicción
22	perseguidos	recompensa 23	26	adulados	= adulación falsa
	LÁZARO, EL POBRE	EL RICO			
16,20	Lázaro, pobre	bienaventurado 22	19	rico	en el infierno 23
25	recibió males	es consolado 25c	25a	recibiste lo bueno	atormentado 25d

Los elementos sobresalientes de Lc 6,20-26 y 16,19-25 forman simetrías:

6,20s	Pobres, hambrientos, lloran		Bienaventuranza, Reino de Dios, satisfacción, risa
6,24s		Ricos, saciados, ríen	No-consuelo, hambre, aflicción, llanto
16,19		Rico; recibió lo bueno	Ahora es atormentado
25	Lázaro, pobre, recibió males		Ahora es consolado

Lc 13,20 y 14,15-24 también trabajan con el esquema inversor. El mismo principio también está presente en varias parábolas del material peculiar lucano, uno de los gemelos parece positivo al principio (deudor menor, sacerdote y levita, hijo mayor obediente, rico bendecido con gran cosecha, fariseo perfecto); pero después resulta que la persona aparentemente negativa es la más beneficiada o bendecida (gran deudor, samaritano, hijo menor, pobres, publicano). El sujeto inicialmente positivo queda desenmascarado como negativo.

Las tablas de inversión reciben su valor definitivo por los mandatos, que constituyen los objetivos praxeológicos finales del documento entero. Por sí solas,

las inversiones representan apenas consuelos por una parte y amenazas por otra. Pero con su función estructural de mitentes para las exhortaciones, adquieren valor movilizador. Esta interrelación entre los elementos de la mencionada tríada prohíbe hablar de un ebionitismo lucano meramente inversor, sin otro objetivo que el de animar a los pobres y anunciar el juicio sobre los ricos. Lucas emplea el mecanismo estructural del quiasmo inversor a los efectos de fundamentar debidamente el proyecto de conversión económica:

Los pobres pasan del *no* al *sí*;
Los ricos pasan del *sí* al *no*.

Esto evidencia la doble dirección del texto. En cuanto a los destinatarios, se dirige a los cristianos ricos; en cuanto a la meta, les propone la conversión a Dios y a sus hermanos y hermanas pobres. La proclamación del juicio sobre los ricos es correlativa a la proclamación de la salvación, la bienaventuranza, el Reino a los pobres. Este proceso, ora explícito (tablas de inversión), ora implícito (por deducción estructural), contiene algunos detalles que merecen ser puntualizados.

El Magníficat pasa de lo personal (la elección de la Virgen María como madre de Jesús) en el v. 48 a la dimensión amplia de la comunidad de los pobres en el v. 54. Lo que Dios realiza con una persona, se proyecta ampliamente sobre toda la comunidad de humildes. Lc 6,20-26 proyecta estas líneas sobre los oyentes; la parábola de Lc 16,19-31 las lleva focalmente sobre un caso parabólico concreto.

Las inversiones constituyen el rechazo estructuralmente más brillante de la ideología que concibe (y justifica) la riqueza como señal de bendición divina y la pobreza como castigo. La inversión llega a tal grado, que existe una sinonimidad entre ser rico y vivir injustamente[61].

Lc 6,14 abrevia el texto base de la Fuente de los Dichos (y de Mc 4,19), eliminando dos especificaciones: *preocupaciones del mundo* y *engaño de la riqueza*. En lugar de *las codicias de otras cosas* de Mc, Lc dice *placeres de la vida*. Los deleites son privilegio de los que poseen muchos bienes[62]. Este sabio empleo de *placeres* indica que el desenmascaramiento lucano es más radical, y focalizado solo sobre los ricos.

Lc 10,25-37 tiene un claro componente económico. Indica que los bienes manejados egoístamente solo producen muerte, mientras que el compartir posibilita la vida. Esto es profundizado por los dos principales focos económicos del Ev Lc: Lc 12,13-34 y 16,1-31. En cada capítulo se presenta un desenmascaramiento central. En Lc 12,15 aparece la *codicia*; en Lc 16,14 están los *amantes del dinero*. En ambos casos se trata de los centros negativos de la respectiva enseñanza. Por allí pasa el conflicto decisivo entre el Evangelio y el dinero; o, para hablar de la divinización literaria del Mamón, allí sale a luz la pugna última entre los dos dioses: el Dios de los pobres y el dios de los ricos.

Lc 12,15 tiene carácter de advertencia fundamental[63] contra todo tipo de codicia que quiere aumentar las posesiones para asegurarse con ello la vida. Al mismo tiempo, el contexto parabólico relaciona la codicia con el daño infligido al pró-

---

61 J. D. M. Derret, "Fresh Light on St Luke XVI. II. Dives and Lazarus and the Preceding Sayings", NTS 7 (1960-61), p. 367 n. 3.
62 L. E. Keck, "The Poor among the Saints in the New Testament", ZNW 56 (1965), p. 109 y n. 34.
63 G. Dellins, Artículo *pleonéktes*, ThWNT, VI, p. 270.

jimo por el delito de acaparamiento de cereales y la consiguiente producción de carestía y hambre, al sustraer los granos de la circulación. Al juicio sobre la ventaja obtenida por el rico por su acaparamiento codicioso y la manipulación dolosa de su capital, se le agrega finalmente la advertencia contra las ventajas obtenidas por manejos jurídico-legales relacionados con las leyes sobre la herencia. Téngase presente que la parábola tiene como mitente el pedido de un heredero frustrado. La unidad entera y su síntesis negativa en Lc 12,21 traslucen determinadas situaciones de las comunidades lucanas. Los cristianos ricos no actuaban en favor de sus hermanos pobres y necesitados. De esta manera, el juicio sobre los egoístas y el mandato praxeológico de Lc 12,33s van más allá de las advertencias contenidas en la literatura sapiencial sobre la necedad de una vida basada en la riqueza. Trabajando con elementos sapienciales, Lucas combina la isotopía económica con la escriturística. Así logra proporcionarle anclaje legitimador a su propio proyecto. En síntesis, la denuncia de Lc 12,13-21 describe a un sujeto con una cosmovisión y un concepto de vida cuyo único centro relevante es la propiedad o la riqueza.

Luego del desenmascaramiento de la hipocresía egoísta de los defensores del sábado, que por valores económicos sí podían quebrantar el mandamiento del día de reposo (Lc 13,10-17), el texto pasa al desenmascaramiento del antisujeto por excelencia: el rico que busca prestigio y desprecia a otros, Lc 14,7-24. Acto seguido se produce el "juicio abierto" sobre aquel sujeto que practica relaciones basadas en el dinero, valores económicos y méritos calculables, Lc 15,1-32. Es importante señalar la dimensión económica de los respectivos pecados. El hijo pródigo se hace culpable por el derroche irresponsable de los bienes, no por el mero abandono de la casa paterna. El hermano mayor peca porque teme perder algo de sus posesiones actuales y futuras, al ser reintegrado el hermano menor. Por una parte, el discurso sugiere que la relación basada en el dinero, valoraciones económicas y méritos solo llevan a la exclusión, la condena y al rompimiento definitivo; y por otra, pasa a una mediación de las relaciones por la gratuidad agápica, que incluye a los excluidos[64].

Como constante de los procesos de desenmascaramiento registramos su combinación con propuestas alternativas que enfatizan el valor de la integridad de la vida, la ética de la humildad y del compromiso con el pobre y el amor que perdona como única base para las relaciones interhumanas, combinado a su vez con una amplia generosidad económica. Así queda tendido el puente hacia la secuencia económica lucana por excelencia, Lc 16,1-31.

Esta unidad es una ejemplificación de lo anunciado en Lc 6,20-26. Ahora bien, el planteamiento de Lc 16,19-31 no se ubica en la línea de una simple inversión, sino que la parábola es una crítica de los cristianos ricos y les plantea las exigencias del seguimiento. La relación configurativa mutua entre el rico y Lázaro, base para la dependencia y la relación de correspondencia tanto positiva como negativa, no ilustra una oposición natural como verano-invierno, hermoso-feo, día-noche, mucho-poco. Estas oposiciones son complementarias, y no es lícito transferir su esquema a la mecánica de las relaciones interhumanas, sociales y económicas. La oposición de la parábola versa sobre un hecho creado en la humanidad sobre la base de determinadas relaciones socioeconómicas. El pobre es pobre porque el rico

---

64 R. Krüger, "La sustitución del tener por el ser. Lectura semiótica de Lucas 15,1-32", Revista Bíblica Año 49, NE n. 25, 1987/2, p. 95.

se hizo rico, y el rico es rico porque el pobre llegó a ser pobre. El texto lucano destruye el encubrimiento ideológico de esta oposición, que sostiene que se trata de algo dado. Las diferencias no son destino ciego, determinismo, fortuna o simple opción. El final del relato indica que la perpetuación de las diferencias tiene su causa en la desobediencia a la Ley y a los Profetas, es decir, a la voluntad de Dios. Adicionalmente cabe destacar que las relaciones estructurales de Lc 16,19-31 con las Bienaventuranzas y los Ayes, la parábola del rico necio y la del mayordomo inteligente, prohíben torcer el sentido ortopráctico del texto en dirección a una interpretación escatologista.

Englobando todos estos datos en torno al Mamón, resulta que éste es convertido literariamente en un sujeto agente de esclavización. Su "culto" es verdadero "mamonismo". La disyuntiva planteada por Lc 16,13 queda confirmada rotundamente por la imposibilidad del magistrado rico de vender todo y seguir a Jesús (Lc 18,18-22); y por la constatación de la inmensa dificultad que tienen los poseedores de riquezas de entrar al Reino de Dios (Lc 18,24). La hipérbole del camello, que emplea la imaginería popular contraponiendo el animal más grande al agujero más pequeño que podía imaginarse, expresa el grito desesperado de los pobres que acusan a los ricos egoístas y a la vez reclaman a gritos la intervención de Dios (Lc 18,27). Precisamente en el momento en que el desenmascaramiento de las riquezas como impedimento para el seguimiento y la salvación llega a su culminación, se abre el horizonte a la única posibilidad soteriológica cifrada en Dios mismo.

Los textos, lejos de menospreciar los bienes terrenales con actitud ascética, de fuga del mundo o mística de la pobreza, afirman positivamente el valor de los bienes, apreciándolos en su importancia para la vida humana, en especial la de los pobres; y expresando su profundo deseo de que sean compartidos por todos. El ideal propuesto no es el de una sociedad rica, sino la creación de una sociedad más justa[65]. La pobreza, por su parte, no es sino un mal contra el que hay que luchar en un esfuerzo por su abolición[66]. El Ev Lc, en su aspecto de proyecto económico dentro de las coordenadas del Reino de Dios, hace su aporte a esta lucha, construyendo un modelo de conversión económica basada en la conjunción entre Dios en Jesús con los pobres, y en la crítica de los ricos egoístas.

La construcción del modelo de conversión económica

La originalidad del proyecto económico jesuano-lucano consiste en la combinación y simultaneidad de la conjunción de Jesús con los pobres, el juicio radical sobre los ricos egoístas, y la propuesta de una conversión económica. La primera sola sería un idilio; el juicio aislado, una protesta legítima, pero ineficaz; la tercera por separado, un planteo sin fundamento. Las dos primeras juntas ya forman un anuncio de inversión, como en el ebionitismo. Pero recién la tríada completa posibilita el paso del anuncio y del juicio a la praxis del amor que comparte.

Todas las menciones lucanas de sujetos pobres y carenciados pertenecen a textos con carácter programático, ya sea que se trate de anuncios, recuerdos o man-

---

65 V. Casas García, "Jesús de Nazaret, pobre al servicio de los pobres", Biblia y Fe 5 n. 14 (1979), p. 135 y 137.

66 M. L. Simón, "'Bienaventurados los pobres en espíritu' (Mt 5,3)", Biblia y Fe 5 n. 14 (1979), p. 155.

datos. La dimensión praxeológica siempre está presente. ¿Cuáles son los motivos por los que el Ev Lc propone y exige medidas concretas, actitudes y prácticas en beneficio de los pobres? Se han ensayado diversas respuestas a esta pregunta: la escatología, la ley, la amenaza de muerte y de perdición eterna, la obtención de méritos y recompensas, la imitación de Jesús, la refariseización del cristianismo. Sin duda, algunos de estos elementos dejaron ciertas huellas en los textos lucanos. Pero en base al recorrido semiótico del Evangelio, es posible proponer una síntesis superior. El mitente último para la praxis cristiana indicada por el Ev Lc, es la preferencia y la solidaridad de Dios con las personas pobres, marginadas y pecadoras. Sobre este trasfondo, empieza a bosquejarse un creciente acuerdo entre muchos exégetas. Se afirma que este documento, tomando partido del lado de los pobres y marginados, se dirige a la clase rica de sus comunidades para proporcionarles la propuesta de una determinada praxis económica en beneficio de los más humildes[67]. Los cristianos ricos son confrontados con el seguimiento ejemplar de los "primeros tiempos", tanto de los discípulos (los apóstoles y otros) (Ev Lc), como de la primera comunidad (Hch). El Ev Lc es una apelación radical a los lectores ricos, exigiéndoles una clara decisión socioeconómica que los ponga del lado de los pobres en ese conflicto entre explotadores y explotados[68], ricos y pobres. La discusión estéril sobre la diferencia entre un "Lucas evangelista de los pobres" vs un "Lucas evangelista de los ricos" puede resolverse creativamente a partir de los resultados de los procesos estructurales constatados en el texto: Lucas es el portavoz de los pobres y el juez de los ricos. Para aquel rico, que se somete a este juicio y acepta la conversión propuesta, Lucas se convierte en evangelista que le muestra el camino de la salvación. Por extensión, también puede hablarse de los pobres como jueces de los ricos, ya que el texto establece una conjunción amplia entre Dios, Jesús, los pobres y Lucas mismo, que asume este proyecto[69]. Lucas emplea los materiales sobre la temática *pobres-ricos* a efectos de formular un proyecto alternativo para la comunidad cristiana. Las relaciones establecidas pueden volcarse al siguiente esquema:

67 Cf W. E. Pilgrim, *Good News to the Poor. Wealth and Poverty in Luke-Acts*, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1981, p. 102 y 164s; r. Alberts, "Die ,Antrittspredigt' Jesu im Lukasevangelium auf ihrem alttestamentlichen Hintergrund", ZNW 74 (1983), p. 201 y 203s; L. Schottroff – W. Stegemann, *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres*, toda la parte III (escrita por Stegemann), p. 135-225; F. W. Horn, *Glaube und Handeln in der Theologie des* Lukas, p. 243.

68 G. Dietrich, "The role of class Contradiction in Luke's Theology", COELI 33 (1985), p. 17.

69 Cf J. B. Libánio, "Os pobres, nossos mestres e juízes", Grande Sinal 36 (1982) 547-564, passim.

Ahora comienza la dificultad, pues Lucas aparentemente ofrece una amplia gama de mandatos diferentes con respecto a la ortopraxis económica de los cristianos con muchos bienes. Sin embargo, la diversidad de indicaciones contiene un denominador común.

La serie de mandatos económicos comienza con Lc 3,10-14. Las tres respuestas a las preguntas ortoprácticas son concebidas en términos económicos[70]. La práctica remite claramente al prójimo necesitado y explotado, promoviendo la justicia y la distribución equilibrada de bienes y posibilidades.

En Lc 5,11 se verifica el cumplimiento de una de las condiciones del discipulado: dejar todo y seguir a Jesús. El lexema *afíemi* (abandonar o dejar) relaciona este texto con Lc 18,28, donde Pedro recordará precisamente aquel primer acto, recibiendo verificación aprobatoria (v. 29). También se tiende un arco hacia Lc 5,28, donde se emplea el verbo *kataléipo* (dejar). Sintetizando, el acto de *dejar* incluye diversos bienes, relaciones familiares y laborales, seguridad e incluso obligaciones sagradas (Lc 9,60: enterrar a los muertos). Al mismo tiempo, Lucas introduce una figura propia: dejar *todo*. El *todo* de Lc 5,11 es síntesis de "padre, barca, jornaleros" de Mc 1,20.

Lc 14,33 es resumen de las dos breves parábolas precedentes. Se trata de una advertencia ante un entusiasmo demasiado ligero. El discipulado exige disposición total, incluso renuncia a los bienes. Se trata de un segmento redaccional lucano, plasmado a partir de Lc 14,26. Así lo indica el nivel lexemático y la dimensión de la totalidad[71]. Sin lugar a duda, se trata de uno de los dichos más radicales de todo el Ev Lc. El *todo* redaccional lucano vuelve a aparecer en Lc 18,22, radicalizando el texto base de Mc. Hay dos menciones más del *todo* lucano. En Lc 15,14, la fórmula ilustra el derroche total, figura del antiseguimiento; en Lc 18,12, indica el perfeccionismo del despreciador en contraposición a las manos vacías del pecador que no puede ofrecer ninguna obra.

A través de Lc 18,22, el *todo* relaciona los mandatos radicales con la venta de los bienes según Lc 12,33. Las fórmulas empleadas para describir la renuncia en Lc 12,33 y 18,22.28-30 a primera vista podrían sugerir que se trata de un simple "negocio de intercambio". Pero ni siquiera la reducción de las "operaciones" a fórmulas semióticas de intercambio nos autoriza a concebirlas en esos términos. Téngase presente que la renuncia y venta de los bienes se sitúan en el ámbito de hechos materiales, concretos, "contables"; mientras que la promesa del tesoro celestial (Lc 12,33s) y de la vida eterna (Lc 18,30b) se mueve en el ámbito de las representaciones religiosas que exigen fe y confianza, sin poder comprobar su efectiva realización inmediata. De esta manera queda establecido el vínculo entre la fe en el Mesías y la práctica de sus mandatos.

Si se quiere, la renuncia es un aspecto "negativo"; el *dar* en cambio es un aspecto "positivo". Es muy rico el léxico lucano relacionado con esta realización. La exhortación de Lc 3,11 inicia la serie del *dar*. El *dé al que no tiene* abre el camino

---

70 Cf C. W. E. Nickelsburg, "Riches, the Rich, and God's Judgment in I Enoch 92-105 and the Gospel According to Luke", NTS 25 (1978-79), p. 333s.

71 Sobre los alcances de Lc 14,33 como exigencia para los que ya son cristianos, su perseverancia y sus realizaciones comunitarias, cf J. Dupont, «Renoncer à tous ses biens (Luc 14,33) », NRTh 93 (1971) 561-582.

para todo ese amplio programa de hacer dar. Los importantes empleos de *dídomi* (dar) y sus compuestos atraviesan todo el Ev Lc: Lc 6,30.38 (de la Fuente de los Dichos); 7,44s (material peculiar lucano); 9,13.16 (de Mc); 10,35 (L); 11,41 (Fuente); 12,33 (redacción lucana); 15,12 (L); 19,8 (L). En Lc 15,12 no se trata precisamente de un prójimo necesitado; pero sí aparece la dimensión de la gratuidad, asumida nuevamente en el v. 22 y reprochada por el hijo mayor en el v. 29. Agréguese el *apodídomi* (devolver) de Lc 19,8 y el imperativo de *diadídomi* (repartir) de Lc 18,22 (el prefijo *dia-* pertenece a la redacción lucana).

Los destinatarios del *dar* son los pobres, necesitados, carenciados. Una modalidad concreta de ese *dar* es la *limosna*. Para comprender el alcance de este mandato, es necesario olvidarse de las asociaciones actuales del término y prestar atención a las relaciones construidas por el discurso lucano en torno a ese vocablo. El Ev Lc tiene solo dos menciones de *limosna*: Lc 11,41 y 12,33. De las once restantes del NT, tres corresponden a Mt y ocho a Hch. Esta redundancia lucana del vocablo permite afirmar que las exhortaciones a la limosna atraviesan la doble obra como un *cantus firmus*[72]: Es importante constatar que Lucas no presenta la crítica jesuana de la práctica de la limosna, tal como la refiere Mt 6,1-4.

Lc 11,41 es un texto no del todo claro. Aparentemente la versión mateana (Mt 23,26) refleja mejor la forma original. Según Wellhausen y A. Jülicher, la versión lucana es producto de un error de lectura y traducción de la (supuesta) base aramea, debido a la confusión entre *limpiar* y *dar limosna*[73]. Ahora bien, el texto lucano, errado o no, sintoniza con el proyecto de su autor y no nos corresponde hacer arreglos.

Lc 12,33 aclara el alcance de la limosna. Si para darla hay que vender los bienes, evidentemente no se trata de una limosnita caritativa tirada gentilmente al ciego sentado junto al pórtico de un edificio público. Lucas emplea el término más bien como concepto integrador en un sentido extensivo, abarcando todas las facetas del *dar* y del *compartir*, que es la exigencia central del Ev Lc y la codificación de la ortopraxis económica.

El texto propone una serie de modalidades adicionales y realizaciones ejemplares de la praxis fundamental del *compartir*:

- *Rebajar deudas*, renunciando a beneficios propios, Lc 16,5-7.

- *Prestar sin esperar devolución*, Lc 6,34s. En el v. 35, Lucas combina dos mandatos diferentes, el amor a los enemigos y el préstamo-donación. La idea de la reciprocidad vivía tanto en el judaísmo como en el helenismo. En el judaísmo tenía arraigo teológico y moral, y especulaba con la retribución divina positiva y negativa. En el helenismo, la ética o moral de reciprocidad afirmaba la necesidad de hacer el bien entre iguales, a los efectos de recibir la devolución del favor. El Jesús lucano destruye el aspecto teológico judío de este esquema en Lc 13,1-5; el aspecto moral, tanto judío como helenista, es anulado por los mandatos de practicar el bien sin esperar devolución alguna, y también por Lc 17,7-10. La reciprocidad de favores y el miedo al castigo son sustituidos por el don del Reino de Dios. Por su parte, el perdón es la fuerza que capacita para obras de amor. Nuevamente se remite al riesgo de la fe. Se subvierte así un esquema mecanicista de retribución calculable y exigible.

---

72 R. Albertz, "Die ‚Antrittspredigt' Jesu im Lukasevangelium auf ihrem alttestamentlichen Hintergrund", ZNW 74 (1983), p. 202.

73 R. Bultmann, Artículo *eleemosyne*, ThWNT, II, p. 483 n. 9.

- Lc 8,1-3 habla de las personas que se pusieron a disposición de Jesús con su *servicio* y sus *bienes*.

- Lc 14,13.21 exhorta a *invitar* a pobres, marginados y enfermos crónicos.

- *Hacer el bien*, Lc 6,27.33.35; *tener compasión*, Lc 10,33; *hacer misericordia*, Lc 10,37; *hacerse amigos con el dinero*, Lc 16,9; son otras tantas variantes expresivas del *compartir*.

- La *ofrenda* también ocupa un lugar importante en el proyecto, adjunta a las críticas de los ricos que en realidad no ofrendan, Lc 21,1-4.

- El "despilfarro por amor", bellísima figura de la entrega total, es asumido dos veces por el texto: Lc 7,36-50 y 15,22-32.

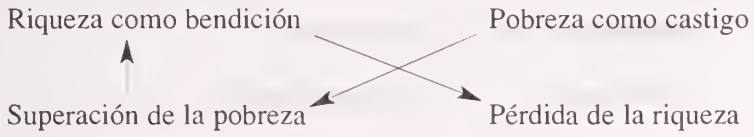
Finalmente llegamos a la conversión económica de Zaqueo. Su nueva práctica es realización del equilibrio propuesto en Lc 3,10-14. A nivel lexemático, esta relación es reforzada por el raro vocablo que aparece solo en Lc 3,14 y 19,8: *sykofantéo*-.(defraudar, cometer exacción, también: acusar falsamente). Cabe una palabra sobre la conversión del publicano. Solo una exégesis miope puede preguntar por qué Zaqueo da solo la mitad de sus bienes a los pobres, y por qué no renuncia a todo, como Pedro, Leví, los demás discípulos, y tal como Jesús se lo propone al magistrado rico. La sencillez de la respuesta es inversamente proporcional a la ceguera que no la descubre: Zaqueo no puede renunciar de inmediato a la totalidad de sus bienes, ya que necesita la mitad de los mismos para reparar los daños y las injusticias que cometió. ¿Qué le quedará luego de la restitución cuádruple que promete? El discurso, más allá de toda discusión o constatación sobre trasfondos históricos del relato, necesita esta construcción literaria de la renuncia de Zaqueo a favor de los pobres como también de la restitución justa, a los efectos de crear un paradigma de praxis más completa, que también integra la reparación de perjuicios y daños económicos infligidos al prójimo explotado. De esta manera, el texto ofrece un cuadro paradigmático para cristianos ricos en las comunidades lucanas. El rico, que acaba de hacerse cristiano, renuncia prácticamente a todo, e integra la justicia en su vida. El primer fruto de su conjunción con Jesús es precisamente la conversión a los pobres y explotados.

Una palabra adicional sobre el diezmo. Ante la importancia decisiva de esta práctica en el ambiente judío, extraña la poca importancia que le asigna Jesús a la misma. En resumidas cuentas hay solo dos referencias a esa institución: Mt 23,23 // Lc 11,42, y Lc 18,12. En el primer caso se trata de la ampliación de la práctica diezmal a la justicia y al amor. En el segundo caso, el lenguaje parabólico contiene una carga satírica. Consideramos que el proyecto lucano negativiza el diezmo precisamente por los enormes peligros legalistas que encerraba en aquel entonces, y acaso por su carácter opresivo, ya que esa institución ayudaba a mantener la casta que administraba el monopolio religioso de Jerusalén. Al respecto, también ha de decirse que la afirmación que Dios justifica al pecador no en base a satisfacciones por sus culpas mediante sacrificios, sino por la humillación, el arrepentimiento y la pura gracia (Lc 18,9-14), además de ser representación a nivel de la producción de figuras teológicas, también es un producto de la representación relacional de las clases pobres y marginadas por el sistema sacrificial y diezmal manejado desde el templo. Esta fe evangélica es expresión de las imposibilidades económicas de los pobres y a la vez del amor infinito del Dios de los pobres, marginados y pecadores despreciados. Adicionalmente hay que recordar que el proyecto jesuano-lucano plantea exigencias mucho mayores que tan solo el diez por ciento de las ganancias.

Síntesis de la inversión económica

El distanciamiento jesuano del esquema de retribución, su desenmascaramiento de la riqueza injusta como poder esclavizante, y el nuevo prospecto de ortopraxis pueden volcarse a sucesivos cuadros oposicionales, construidos mediante el cuadrado semiótico.

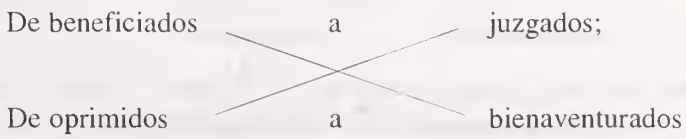
Jesús niega la validez de un esquema tradicional para las relaciones entre riqueza y bendición y de pobreza y castigo:



La inversión fáctica de este esquema, defendido por diversos textos veterotestamentarios y por la "mentalidad de la moral burguesa satisfecha"[74], constituía uno de los grandes dolores de cabeza o quebrantos teológicos de las personas profundamente religiosas del AT. Se introducía aquí una fisura en el terreno de la teodicea, sin respuesta última. La respuesta dada a Job es que Dios no le debe respuesta ni explicación a nadie.

El esquema triunfalista halló varios enemigos. Por una parte, los profetas comenzaron a denunciar a los ricos, atacando la explotación a los pobres y otros sujetos clásicamente débiles (viudas, huérfanos, extranjeros); por otra, la sabiduría de la época postexílica estableció una vinculación entre el pobre y el piadoso por un lado, y entre el rico y el impío y necio por el otro.

El proyecto lucano arriba a una síntesis superior, retomando elementos valiosos del bagaje profético crítico. La pobreza es desenmascarada como situación escandalosa. No es destino de los piadosos, ni virtud ideal. El Reino de Dios, iniciado por Jesús, implica el ejercicio de la voluntad de Dios en todos los órdenes; por consiguiente, también en el económico. Esto significa el establecimiento de relaciones sociales y económicas justas. Las clásicas inversiones, a las que hemos aludido, son parte necesaria de este proceso. Con las mismas y con los demás datos de la isotopía económica, puede construirse un quiasmo:



Debe recalcarse que los beneficiados (bendecidos, según su ideología) no pasan a ser aniquilados, sino que son sometidos a juicio. En realidad, el juicio es la

---

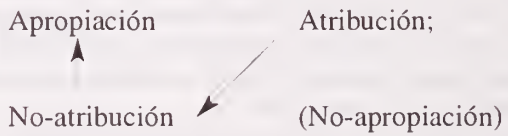
74 J. Schmidt, *El Evangelio según San Marcos*, p. 280.

primera fase (en términos semióticos, el influjo) del nuevo proceso propuesto, que puede resumirse como /elegidos/, /comprometidos/, /obligados/. Este juicio se lleva a cabo desde la doble óptica de los pobres y oprimidos y de la urgencia absoluta de la conversión a Dios y al carenciado, que debe realizar el rico para salvarse.

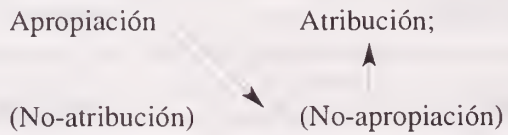
Los oprimidos, por su parte, son declarados bienaventurados; privilegiados por el amor de Dios y también por la práctica del *compartir* que se exige a los ricos.

El mecanismo subyacente a los pasos de un valor a otro puede recibir el título oposicional *apropiación* vs *atribución*:

Los sujetos *ricos* niegan el derecho de los sujetos *pobres* a recibir la atribución de la bendición divina en forma de bienes, riquezas, medios de vida. Los *ricos* se apropian de los mismos en el doble sentido de la palabra: a nivel infraestructural, mediante la explotación de los pobres (así queda establecido por las deducciones del análisis estructural de las tablas de inversión); a nivel superestructural, mediante la ideología de la bendición:

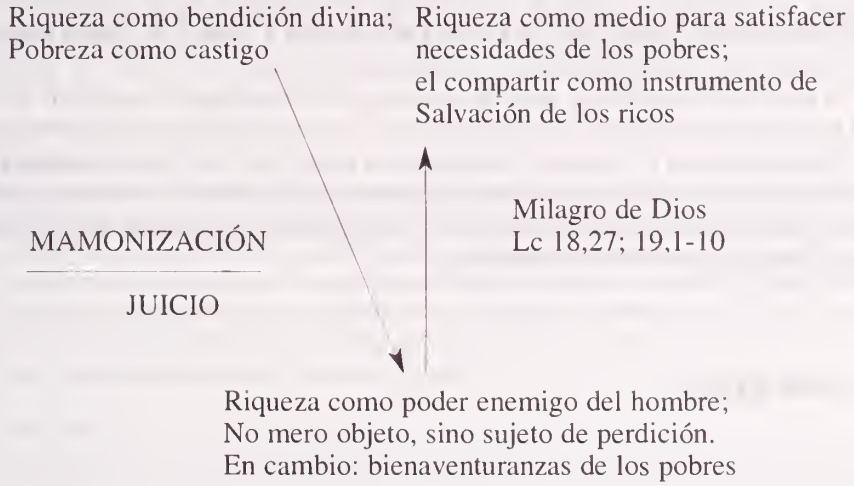


La conjunción de Jesús con los *pobres* niega la validez de esa apropiación y afirma la legitimidad de la atribución gratuita de la bienaventuranza, la satisfacción de las necesidades básicas y los medios de vida a los *pobres*. Esta atribución se realiza a nivel verbal con el anuncio de las inversiones y con los juicios radicales sobre los ricos y sus bienes. A nivel fáctico se realizan con los milagros que benefician a diversos marginados:

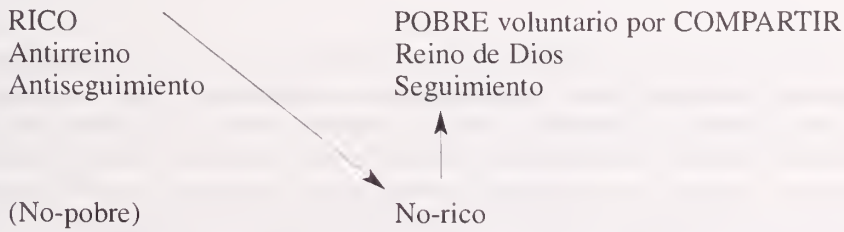


El desenmascaramiento del carácter fatal de la riqueza permite hablar de la acusación o denuncia pública de la mamonización. Por su divinización literaria, el Mamón, en lugar de ser instrumento de bendición y directamente bendición, produ-

ce muerte. Y, si no se lo comparte con los necesitados, es injusto y malo[75]. Si los bienes no son usados como medios para la satisfacción de las necesidades de los pobres, destruyen a sus poseedores y los llevan a la perdición eterna. Allí, donde es escuchado este juicio, se abre la posibilidad para una praxis distinta. Si Dios obra el milagro de la conversión de un rico, éste puede emplear sus bienes en beneficio de los pobres y explotados, renunciando y compartiendo; y a la vez obtiene la posibilidad de salvarse:



Compartir bienes posibilita la vida para todos; no compartir bienes solo hace morir. En este proceso el *rico* puede pasar del antirreino (Mamón) y del antiseguimiento (mamonismo) al Reino y al seguimiento de Jesús:



Todo este planteo de ortopraxis económica cristiana dista enormemente del ideal griego clásico y helenista de una vida sencilla (en lo posible, en el campo y en contacto con la naturaleza), sin aspiraciones materiales más allá de lo absolutamente necesario. En los textos griegos hablan los portavoces de los ricos supersatisfechos de la vida urbana, hartos de la abundancia. En el Ev Lc habla el portavoz (co-

---

75 P. Bigo, «La richesse comme intendance dans l'Evangile. A propos de Luc 16,1-9 », NRTh 87 (1965), p. 271.

lectivo) de los pobres hambrientos y oprimidos. El ideal cristiano del *compartir* se opone rotundamente al ideal griego de la virtud de la autosuficiencia económica y de la frugalidad[76].

La propuesta praxeológica lucana exige una puesta en práctica concreta y paradigmática en el seno de la comunidad cristiana. La existencia de ricos sigue manteniendo en vilo a la Iglesia, que no puede afirmar la superación de las promesas del Reino por sus logros propios, su organización económica perfecta o una distribución equitativa de sus bienes. Afirmar el cumplimiento total del Reino equivaldría a no ver los sufrimientos concretos que se van presentando a diario. Al mismo tiempo, la tensión creativa entre la realización concreta del *compartir* en el seno de la comunidad y la esperada inversión al final de los tiempos compromete a construir y conjugar el futuro anunciado con la materialización de hechos de amor en el presente.

Radicalidad en el presente, esperanza en la acción final de Dios: ante la existencia de esta tensión dinámica nadie puede acusar a Lucas de activismo antropocéntrico, pero tampoco de escatologismo irresponsable, que cierra sus ojos ante el dolor del prójimo sumido en la miseria.

René Krüger

---

76 Cf la excelente síntesis, escrita ya hace cuatro décadas, pero aún con gran validez por la cantidad de materiales griegos: E. Hommel, "Das hellenistische Ideal vom einfachen Leben", Studien 11 (1958) 742-751.

NÉSTOR O. MÍGUEZ.

ECONOMÍA Y VIDA PLENA EN LA APOCALÍPTICA NEOTESTAMENTARIA

Resumen
La apocalíptica cubre una importante sección de las escrituras cristianas. En este artículo se la analiza como el horizonte ético que influirá en la comprensión de los modos en que se disponen y administran los bienes comunitarios. En particular, se estudia su significación en los ámbitos urbanos en textos paulinos y del Ap. de Juan. Se reconocen sus imágenes y sus límites. Se propone una hermenéutica donde la apocalíptica se presenta como descripción y juicio de la realidad económica y se recupera su significación para la ética cristiana.

Abstract
Apocalypticism covers a significant part of Christian Scriptures. In this article it is analyzed as the ethical horizon that will influence the understanding of the ways in which communal goods are administrated and used. Particular attention is paid to the urban environment in the writings of Paul and in John's Revelation. Images and limits are recognized. Hermeneutical approach is proposed, that where the Apocalaptic vision is presented as a description and judgment upon a the economic reality, recovering it's meaning for Christian ethics.

No puede faltar, en una visión del sentido y ética de lo económico en la Biblia, la mirada desde la apocalíptica. La apocalíptica, como particular visión del mundo, del tiempo y la historia humana, ha teñido la dinámica cristiana desde sus orígenes en un sentido o en otro, por aceptación, elaboración o rechazo. Son pocos los libros del Nuevo Testamento que no están influidos por esta visión. La concepción de lo creado que informa la cosmovisión apocalíptica, de su finitud y re-creación, pone ciertas líneas para la comprensión de lo económico/ecológico. A su vez la apocalíptica se origina en ciertas condiciones socioeconómicas y políticas, surge como una formulación simbólica que responde a determinadas conformaciones de las fuerzas que interactúan en su espacio social-cultural.

Por otro lado, y para evitar caer en un determinismo monocausal, es necesario reconocer que una vez creada, esa simbólica se extiende más allá de su ámbito de origen, se elabora literariamente en distintas formas y se aplica a diversos fenómenos sociales en situaciones diversas. De manera que no necesariamente cada vez que aparece un lenguaje apocalíptico uno puede suponer que automáticamente estamos frente a la misma lectura de la realidad, a similar problemática social, o en

espacios que se pueden comparar al del surgimiento de esta simbólica. Por ello es necesario situar cada discurso apocalíptico en su marco histórico preciso, y cada particular lectura debe explicitar también sus propios supuestos. Esto es cierto para todos los textos, mucho más aún para textos como los apocalipsis, cuya simbólica es intencionalmente polisémica, con altos niveles de fluidez imaginativa, y con referencias históricas que resultan crípticas. En nuestro caso, trataremos la simbólica económica de la apocalíptica urbana del Nuevo Testamento, con especial atención al Apocalipsis de Juan. Ello no significa que lo dicho pueda extenderse a todos los apocalipsis del periodo, y mucho menos a todos los discursos apocalípticos que se formularon a lo largo de la historia o a los que se presentan hoy. El sentido hermenéutico lo plantea la particular instancia de su formulación. En el ámbito cristiano estos escritos neotestamentarios tienen un valor normativo frente a la pluralidad de apocalipsis, incluso frente a la lectura de otros apocalipsis antiguos o modernos, y frente a otros géneros que también se refieran a la dimensión económica de la vida.

Finalmente, no podemos olvidar que especialmente para la apocalíptica, estos símbolos no solo expresan una determinada situación social y momento político, sino que son fundamentalmente comprensiones y explicitación de ciertas mediaciones de lo transcendente. Es necesario reconocer que los autores apocalípticos y sus lectores inmediatos percibían la operación de las fuerzas y promesas divinas más allá de lo que la realidad y circunstancias históricas les mostraban. Justamente en esto está la fuerza del discurso apocalíptico. Prescindir de esa dimensión impediría comprender el sentido que reciben y generan esos textos. En realidad, la simbólica apocalíptica es en primer lugar una simbólica de conexión con lo transcendente. Su contenido explícito pone al visionario o viajero revelador en contacto con el espacio de lo divino, que aparece como crítica (juicio) sobre la realidad histórica. Los hechos históricos y sus interpretaciones conforman un segundo espacio, se plasman a través de un metalenguaje que debe ser descifrado desde el espacio celestial. En este sentido es importante valorar desde dónde lee el autor apocalíptico la realidad histórica, con todos sus componentes, y qué condiciones y expectativas nutren su descripción. Es esta dimensión particular de la apocalíptica la que lo hace significativo para lo ético, porque entonces lo ético (incluso lo ético económico) no se agota en el concenso social, o en las pretensiones de la ideología dominante —que suelen ser concurrentes— sino que es una lectura desde un espacio que es intencionalmente extra-histórico, y que, en nuestro caso, suele mostrar el oculto lugar de las víctimas.

El "ethos" apocalíptico urbano en el Nuevo Testamento

Estamos advertidos de no exagerar la distinción entre el mundo helénico y el judaísmo del S. I, ni extremar las tensiones entre lo rural y lo urbano, ya que había una fuerte interacción entre ambos. Sabemos también que la Galilea en la cual se movió Jesús y sus primeros seguidores estaba densamente poblada, con sus numerosas aldeas diseminadas en la campiña y sus enclaves urbanos —aun cuando los evangelios ubican a Jesús fuera de las ciudades, a excepción de Jerusalén. También hay que contar con que, tras más de tres siglos de presencia occidental en la región, ésta estaba fuertemente helenizada, y que por lo tanto la fluidez cultural existente nos impide establecer límites tajantes entre lo griego y lo judío, lo rural y lo urba-

no. No obstante, es necesario distinguir la cultura urbana de su entorno rural en sus imágenes, ritmos vitales, las expectativas y los modos de relación, que suelen ser fundamentalmente distintos.

En cuanto a las imágenes bástenos un ejemplo para ilustrar estas diferencias. El así llamado "discurso apocalíptico de Jesús", en Mt 24, abunda en imágenes rurales, muchas de ellas explícitas: "Los que están en Judea huyan a los montes, el que está en el techo no entre para tomar algo de la casa, y quien esté en el campo no regrese a buscar su manto" (16-18). "Entonces estarán dos en el campo, uno será tomado y el otro será dejado. Dos mujeres estarán moliendo en un molino, una será tomada y la otra dejada" (40-41). Estas palabras, surgidas probablemente en el ámbito rural de las aldeas del norte de Galilea[1], permiten vislumbrar la tensión con lo urbano. Es en el espacio urbano donde se da el sufrimiento, el castigo, el poder avasallador que precede a la destrucción apocalíptica; por el contrario, la huida debe ser hacia los montes, evitar entrar en las casas, no volver a los poblados. Las actividades cotidianas desde donde son tomados los rescatados son la labranza y la molienda.

Las diferencias entre estas imágenes y las que nos ofrece Pablo, por ejemplo, muestran claramente matices contrastantes atribuibles a las diferencias del entorno cultural señalado. Efectivamente, la visión de la venida del Señor estructurada sobre la práctica de la *apántesis* de las ciudades griegas[2], como la que presenta 1 Ts 4,16-17, responde a una comprensión e imaginería marcadamente urbana. Y si bien algunas imágenes y metáforas pueden ser comunes (p. ej. la metáfora del ladrón, 1 Ts 5,2, Mt 24,43, o el motivo de los ángeles tocando la trompeta, 1 Ts 4,16, Mt 24,31), una lectura de conjunto permite apreciar cómo los "climas" literarios son distintos. En nuestro caso vamos a concentrarnos sobre las imágenes más afines al mundo urbano, tomando como caso la literatura paulina[3] y el Apocalipsis de Juan. No pretendo analizar la isotopía económica en todos los textos apocalípticos de esta literatura, sino mostrar algunas características salientes que nos ayuden a la reflexión ética en torno de los modelos económicos que hoy se nos imponen en nuestra realidad latinoamericana.

---

[1] Desarrollo la justificación del evangelio de Mateo como un evangelio fuertemente rural en: "Cristianismo primitivo ¿Sinagogas rurales cristianas?", en *El hilo de Ariadna. Del tardoantiguo al Tardomedioevo.* Homo Sapiens Ediciones, Rosario (Arg.), 1996, pp. 19-35. Los lectores de RIBLA también encontrarán referencias en el artículo de L. Vaage: "El Cristianismo Galileo y el Evangelio radical de Q", RIBLA 22, pp. 81-103, si bien los textos que mencionamos no son necesariamente de Q.

[2] La *apántesis* era la presentación o visita de autoridades de rango imperial en las ciudades griegas, y estaba rodeada de un ceremonial muy similar al descrito en estos versos. Para ver la relación entre la *apántesis* imperial griega y la imaginería en torno de la *parusía* del Cristo, ver mi tesis: *No como los otros, que no tienen esperanza*, ISEDET, 1988, pp. 584-613.

[3] Con la parcial excepción de Santiago, cuya apocalíptica hace algunas referencias a la situación rural (p. ej., el clamor de los salarios impagos a los jornaleros del campo 5,4), la literatura epistolar del N. T. refleja contextos urbanos, mientras que los evangelios registran con mayor claridad el ámbito rural del ministerio de Jesús.

Bienes materiales y expectativa del fin

La lectura tradicional: "El fin no llega, la comunidad se adapta"

El libro de los Hechos nos presenta una visión de la comunidad primitiva en Jerusalén, donde los bienes materiales son puestos al servicio de la comunidad para servir a los que están necesitados. La lectura clásica de este momento que algunos han llamado del "comunismo cristiano primitivo" es que, alentados por la expectativa de la pronta manifestación gloriosa del Señor y su gobierno universal, se dio una "cooperativa de consumo" sin previsión de formas productivas. Por eso, cuando se acabaron los bienes acumulados disponibles y se diluyó el *ethos* apocalíptico que sostenía esa práctica, se necesitó ayuda externa. Y con ello habría terminado la posibilidad de gestionar lo económico desde la perspectiva comunitaria.

Una lectura similar se ha hecho de la situación descrita en 2 Ts. Allí, según la exégesis tradicional de esta carta, un grupo de cristianos, confiando en la *parusía* inminente, habría dejado de trabajar, viviendo de lo que ya tenían, y ahora, con el transcurso del tiempo, se encontraban sin recursos y pretendían servirse de la caridad de los otros creyentes. A estos mandaría el autor que "el que no trabaja, que tampoco coma" (2 Ts 3,10). Si bien la perspectiva escatológica se mantiene en esta carta, se la acomoda al hecho de que la venida del Señor debe pasar por "etapas", se posterga en el tiempo, y por lo tanto la economía comunitaria debe orientarse según pautas más "realistas", adaptarse a los modos de vida del sistema para poder perdurar y realizar su tarea misionera.

Esta lectura del libro de Hechos o de 2 Ts, tan difundida, es, sin embargo, claramente ideológica. La idea de la posibilidad de una formulación económica alternativa es condicionada a una apocalíptica de irrupción inminente del Cristo glorioso y su gobierno. De no darse esta variante —como evidentemente ha ocurrido— lo único que quedaría es adaptarse al sistema para vivir en él, y el mensaje evangélico queda reducido a una variante religioso-espiritual y, en el mejor de los casos, a una ética de buena voluntad con respecto al hermano necesitado.

Pero, ¿es ésta la única interpretación posible de estos hechos? Ciertamente no, ni siquiera es la que tiene mejor sustento textual. Al contrario, los propios textos no avalan esta relación entre la desilusión de la venida inminente y el fracaso económico comunitario. El relato de Hechos no supone la disolución del "comunismo cristiano-primitivo", sino su ampliación. En primer lugar, por un reclamo —aceptado y solucionado, al menos en la disposición— de incluir equitativamente en el sistema de reparto a las viudas helenistas (Hch 6,1-7). Luego la participación se extiende más allá de Jerusalén. Las iglesias gentiles son incluidas en este sistema solidario, como lo demuestran la ofrenda que envían los cristianos de Antioquía (Hch 11,27-30), o las que recolecta Pablo para llevar en su visita a Jerusalén (Ga 2,10, 1 Co 8 y 9, Rm 15,26-27). Pablo habla de "una ofrenda para los pobres" para participar en un intercambio entre los bienes "espirituales" recibidos por los gentiles de sus hermanos judíos y los bienes "materiales" que necesitan los cristianos de Jerusalén (argumento expuesto en 2 Co y Rm). La razón que esgrime el autor de Hechos, probablemente unos treinta años después, es una hambruna en Judea. En ningún caso se disminuye el valor del compartir los bienes, ni se lo atribuye a un fra-

caso de la gestión comunitaria en Jerusalén, y menos aún a la decepción por la no realización de la *parusía*.

Tampoco es el caso de 2 Tesalonicenses. Este escrito es probablemente deuteropaulino y está dedicado en su parte más extensa a replantear el tema apocalíptico. La idea de la venida gloriosa del Señor, con su dimensión de juicio y hasta de venganza, no se abandona (2 Ts 1,6-10 et passim). Por el contrario, seguirá siendo la base que sustenta la esperanza de la comunidad, la que le permitirá renovar su confianza y solidaridad. Si bien la inminencia de esa venida ya no aparece con tanta claridad, esto no es motivo para la desesperación. Por el contrario, se hace necesario permanecer firmes pues aún ha de sobrellevarse un tiempo de persecución y las manifestaciones opresivas del maligno. Por eso la comunidad debe consolidarse como espacio fraternal y enderezarse según la instrucción paulina. Es en este contexto donde aparece la referencia al trabajo: es el modo de organizar la comunidad para la solidaridad, de mostrar una nueva forma de vida donde el trabajo es un aporte a la vida comunitaria y no simplemente la maldición de los pobres. El vivir sin trabajar en el mundo antiguo era privilegio de los ricos, que valoraban el "ocio creativo" y despreciaban el trabajo manual como cosa de esclavos y pobres, y aún el comercio y la tarea de los maestros rentados porque ocupaban la mente en cosas de menor nivel. Es este ocio el que les daba el tiempo para dedicarse a elucubraciones abstractas y a criticar a los demás. La exhortación a mantenerse con sus propias manos, siguiendo el modelo apostólico y en continuidad con las recomendaciones de 1 Ts 4,9-12, lejos de surgir por la dejadez que produce una concepción de inminencia escatológica, es, más bien, una forma de asegurar la disciplina comunitaria frente al desarrollo de chismes y diretes y una revalorización de la condición de los pobres —probablemente en su mayoría artesanos, esclavos, trabajadores libres ocasionales—, que forman la comunidad y que la sostienen por su propio esfuerzo[4].

Nos parece, entonces, que la concepción de una *parusía* inminente de Cristo Jesús y la implantación del reinado eterno de Dios —con distintas variantes en cuanto a la transformación de la creación— no necesariamente provoca una visión de lo económico que alentara el desapego por el trabajo, por los bienes materiales, o por las responsabilidades por organizar la producción y distribución de los mismos. La idea de una irrupción cercana, si bien era el horizonte teológico dominante, no era la única razón organizativa de las comunidades cristiano-primitivas. Y que, por lo tanto, la modificación de la expectativa apocalíptica habría dejado a los creyentes faltos de una "teoría económica alternativa", con la única posibilidad de aceptar y adaptarse nuevamente al sistema esclavista imperante. Era la centralidad de la vida comunitaria la que creaba actitudes alternativas; era la forma de responder concretamente a las situaciones cotidianas la que origina las cartas paulinas y sus respuestas prácticas, aún en ese horizonte escatológico. Es la pérdida de esa dimensión comunitaria, que también aparece ya insinuada en algunos textos, lo que habría provocado la adaptación a las formas patronales-patriarcales que posterior-

---

[4] Un examen cuidadoso de la carta, en esta perspectiva, lo ofrece Valmor da Silva: *Segunda Epístola aos Tessalonicenses. Nao é o fim do mundo*, Comentario Bíblico N.T., Vozes-Sinodal, Petrópolis, 1992. En ella el autor supone, como nosotros, la independencia entre el texto donde se discute la apocalíptica, y los versículos finales dedicados a la ordenación comunitaria en torno del trabajo, como propuesto de acción diferenciadora.

mente ocurre. Cuando posteriormente se produjo esa re-asimilación a la ideología económica del Imperio, probablemente se debió a una pluralidad de factores entre los cuales los cambios que sufrió la escatología ocupó un lugar parcial. Quizás haya que plantear la cosa en forma mucho más dinámica: en la medida en que las comunidades se fueron ampliando y necesitaron dar respuesta a mayor cantidad de situaciones de conflicto con escasos recursos, y cuando ciertos sectores cristianos fueron tomando una posición más adaptativa al entorno imperial, por lo que las comunidades integraron ciertas formas institucionales propias de la cultura dominante, también se modificaron ciertas características de la concepción apocalíptica para hacerla más "suave" en su dimensión crítica. Estos elementos, los surgidos de ciertas imposiciones del entorno, junto con la demora de la *parusía* y la modificación del *ethos* comunitario —y otros más probablemente— convergieron para modificar tanto la visión escatológica como la comprensión de lo económico en el segundo siglo cristiano, y mucho más evidentemente, a partir del tercero.

Lectura alternativa: el horizonte apocalíptico promueve una economía para la vida

Si la apocalíptica no debe interpretarse como una desvalorización de la realidad económica y del compromiso con la vida plena, ¿qué significó, en términos positivos, esta concepción, con respecto a la cuestión económica?

Los escritos paulinos son tenidos por los más tempranos del Nuevo Testamento, en tal sentido muestran las marcas de la vida de los primeros decenios de la vida de la Iglesia y la influencia de lo que algunos han llamado "la matriz apocalíptica de la teología cristiana". El mismo Pablo tiene ante sí un horizonte marcado por la certeza de la pronta manifestación gloriosa del Resucitado y de una transformación (liberación) de la creación. Confía que ello ocurrirá durante su vida. De manera que, en realidad, habría que considerar toda su obra como textos apocalípticos. Sin embargo, nos limitaremos a los textos que más explícitamente manifiestan esta línea del pensamiento de Pablo.

La Primera carta a los Tesalonicenses, su escrito más temprano, es aquél en el que más claramente expone su concepción sobre el final de los tiempos. No vamos a repetir aquí el análisis sobre este texto[5]. Vale la pena notar, sí, que 1 Ts contiene varias referencias a lo económico. Estas referencias incluyen el rechazo de la motivación de avaricia por parte del grupo apostólico (2, 5), su disposición a trabajar "para no ser carga para los demás" (2,9), una valoración del trabajo manual (4,9-12), una amonestación a los ociosos (5,14). Estas referencias directas deben complementarse con otras indirectas, referidas a "no haber trabajado en vano" en la tarea misionera (3,5), o el respeto a quienes "trabajan entre Uds. y los presiden" (5,12). La perspectiva escatológica, de corte apocalíptico que se marca en 4,13-5,11, aparece como un horizonte que orienta la acción económica, no que la paraliza. En ese horizonte se valora la puesta al servicio del Reino del trabajo material —que se hace una forma de testimonio "ante los de afuera" (4,12)— como también la

---

[5] Para un análisis de la apocalíptica paulina en 1 Ts puede verse mi artículo en RIBLA, N° 7, "Para no quedar sin esperanza", pp. 47-47.

tarea del servicio a la comunidad como función interna. Aquí, como en 2 Ts, la referencia es al trabajo. Esto estaría indicando, de paso, la situación de la comunidad: es gente que vive de su trabajo, la única actividad económica que conocen es el esfuerzo laboral, mayormente el trabajo manual.

Sin pretender entrar a fondo en la extensa literatura de Pablo con la iglesia de Corinto[6], vale la pena señalar, que, considerado en conjunto, este intercambio epistolar alude en forma directa e indirecta a cuestiones económicas en reiteradas oportunidades. El argumento sobre el autosostén del apóstol, la relación entre ricos y pobres en la comunidad, los problemas de la comensalidad, las referencias al trabajo y los textos vinculados con las ofrendas a Jerusalén permitirían elaborar una rica propuesta sobre la comprensión económica de Pablo. Cabe destacar que en varias de esas oportunidades, cuando Pablo menciona ciertos problemas vinculados al orden económico, aparece la idea de juicio. Esto es claro en el texto de 1 Co 6,1-11. Allí el problema se plantea porque hay miembros de la comunidad (aparentemente los más poderosos e influyentes) que están llevando a otros (aparentemente con menos recursos) a pleito ante los tribunales (si bien el contexto es distinto, esta práctica aparece también denunciada en Santiago "¿No son acaso los ricos los que los oprimen y arrastran ante los tribunales?" 2,6). Se señala explícitamente que esta actitud tiene que ver con las cosas que hacen a la vida cotidiana. Probablemente se trate de deudas o créditos impagos. Pablo señala que en el seno de la comunidad es preferible sufrir un agravio o soportar una deuda que exponer a los hermanos ante los magistrados paganos. Estos son llamados injustos (*adikos* 6,1) e inconfiables (*apistos* 6,6). Es decir, son los magistrados que establecen y aseguran un orden de injusticia en el que no se puede confiar. Someter a los hermanos a ese orden en las cuestiones que hacen a la posibilidad de sobrevivir es avergonzar a la comunidad. Por eso quienes se hacen cómplices de estas prácticas no pueden heredar el Reino. Es interesante la lista de excluidos del Reino que ofrecen los vv. 9-10. En esta lista se incluyen básicamente dos tipos de pecado: los vinculados a la lujuria sexual en el v. 9 (sobre lo que tratará en los vv. 13-20) y los vinculados a la ambición desmedida de bienes: ladrones, usureros, abusadores, estafadores (entre los cuales se mezclan los borrachos, que quizás corresponda al primer tipo). La primera parte de la lista se puede considerar dentro de la visión que Pablo tiene, como judío, de la condición inmoral de la sociedad romana, de sus cultos báquicos, orgías y prácticas promiscuas, lo que también se refleja en la caracterización que hace en Rm 1,26-32. Señala que algunos de los conversos provienen de esas prácticas, las cuáles han abandonado (v. 12). Bueno sería, entonces, que abandonen también las prácticas económicas de esa sociedad y el sistema jurídico legal que las sustenta e impone.

La creación de una comunidad alternativa supone también una práctica económica alternativa. Esa práctica es un juicio sobre la vigente. La dimensión escatológica no está ausente sino que es recordada como el contexto que permite enjuiciar la injusticia e inconfiabilidad del sistema: serán los hermanos humildes (lo vil del mundo, los que no son, según 1,28) los que han de juzgar este mundo, sus magistrados, y aún a sus dioses protectores (en ese sentido debe interpretarse "juzgar a los ángeles" en 6,3 —ver Foulkes, I. *op. cit., ad loc.*—). Pablo es consciente que, entre

---

[6] El lector interesado encontrará un valioso aporte sobre estos temas en Irene Foulkes: *Problemas Pastorales en Corinto. Comentario exegético-pastoral a 1 Corintios.* DEI, San José de Costa Rica, 1996.

tanto, no existe la posibilidad de aislarse totalmente del mundo circundante y de los que siguen sus esquemas (5,10, notar la similitud entre ambas listas), y evitar todo contacto con ellos. Pero las prácticas de la vida comunitaria deben ser claramente diferentes. Es cierto que no se plantea proyectar este nuevo *ethos* al mundo circundante. En esto su visión de la brevedad del tiempo sí juega un papel importante (7, 29-31). No tiene sentido ni hay tiempo para cambiar todo el mundo, pero sí tiene sentido mostrar una comunidad diferente también en su práctica económica, pues este ha de ser el criterio de juicio para el mundo.

El texto relacionado con la práctica eucarística (1 Co 11,17-34) nos presenta un concepto similar. Allí el problema está vinculado a la comensalidad: algunos comen hasta saciarse y otros pasan hambre ¡aún en los encuentros comunitarios!. El marco eucarístico hace particularmente crítico este hecho. Es allí donde se revive la pasión del Señor y se anuncia su regreso glorioso. Efectivamente, a la fórmula eucarística que Pablo "recibe del Señor" (v. 23) le agrega una referencia a la vuelta del Cristo. La eucaristía, en ese sentido, no es un ritual interno de la comunidad sino una proclamación ("la muerte del Señor anuncian hasta que él venga" v. 26). En la medida en que la eucaristía es anuncio y anticipo de esa venida, es también anuncio y anticipo del juicio. Quien participa indignamente se hace culpable de la muerte del Cristo. El v. 29, sin embargo, tiene una particularidad que llama la atención: allí por un momento se pierde la referencia al cuerpo y la sangre y solo se menciona "sin considerar el cuerpo"(incluso las mejores variantes proponen "el cuerpo", y no "el cuerpo del Señor"). Creo que la explicación de ello es que aquí Pablo se refiere a la comunidad, a la que compara con el cuerpo en los vv. siguientes (cap. 12) hasta llegar a decir que la Iglesia es el cuerpo de Cristo (12,27). Quien come y bebe de una manera egoísta y no considera a la comunidad —el cuerpo—, anticipa sobre si el juicio escatológico. De esa manera la comensalidad compartida se hace criterio de juicio ya en la mesa eucarística.

El capítulo más claramente apocalíptico de la correspondencia de Pablo con Corinto es 1 Co 15. Allí, en el marco de su exposición sobre la doctrina de la resurrección, vuelven las figuras de la irrupción súbita, el toque de la trompeta, la sujeción y transformación de lo creado. Pablo aún cree que esto sucederá en su generación (vv. 51-52). Pero esta concepción de la resurrección, lejos de desvalorizar el cuerpo, lo enaltece. Es interesante cómo es justamente el hecho de la resurrección el que desacredita el refrán "comamos y bebamos que mañana moriremos" (v. 32). Justamente la confianza en la resurrección establece un horizonte ético que afecta la manera en que se usan los bienes materiales, si bien reconoce su transitoriedad. Pero en esa transitoriedad se juega el destino de lo definitivo. El comer y el beber no están solamente para brindar placer personal, no son la meta de la vida. Hay un horizonte más amplio, abierto por la resurrección que le da sentido al comer y al beber, que es un horizonte ético. Ese horizonte lo establece el amor de Dios, al cual todo finalmente ha de sujetarse.

Finalmente cabe también hacer una referencia a Rm 8. Estamos en lo que probablemente sea, cronológicamente hablando, la última de las cartas indiscutidas de Pablo. En el marco de la consideración de lo que es la vida en el Espíritu, en los vv. 18-27, Pablo vuelve a ciertos núcleos del esquema apocalíptico: la gloria venidera, la manifestación de los hijos de Dios, la liberación y transformación de lo creado, actualmente sometido a corrupción. El horizonte apocalíptico que el após-

tol no ha abandonado en toda su trayectoria teológica vuelve a constituirse en el espacio ético donde se ubica la relación ser humano-creación-vida. La creación y la vida son sujetas a corrupción, y es esa corrupción la que impide la plenitud. Esta corrupción es la que genera el sufrimiento de los creyentes (v. 18). Luego se expresará en sus manifestaciones concretas, que son las que procuran separar al ser humano del amor de su redentor: tribulación, angustia, persecución, hambre, desnudez, peligros y espada (v. 35). La lista marca cuestiones de orden cultural, política y económica. Estas son las formas concretas en que se manifiesta la corrupción y la muerte que sujetan al orden creado. Frente a esta sujeción aparece la libertad de los hijos de Dios. Estos son los encargados de hacer manifiesta la vida "en el Espíritu" como vida plena, liberada. Esa vida plena está contenida en la actual creación como el hijo o la hija en una mujer preñada. Busca manifestarse, y cuando ya no puede hacerlo, se expresa con gemidos que son anuncio de esa búsqueda de liberación, de ese anticipo de un tiempo nuevo. Ese es el horizonte de esperanza que sostiene la vida en el tiempo de la opresión.

El conjunto de estos textos que hemos visto aquí a vuelo de pájaro, y otros que podrían examinarse con mayor detenimiento, alcanza, sin embargo, para plantear una lectura sobre la relación entre vida material y vida plena en el contexto de la visión apocalíptica paulina. La apocalíptica en Pablo ha establecido un horizonte que, lejos de desactivar la responsabilidad de los y las hermanas de las comunidades por las cuestiones de la vida cotidiana, incluyendo lo económico, le ha provisto una orientación concreta. Aún en su transitoriedad son oportunidad para manifestar la vida plena que Cristo ofrece. Son los medios mediante los cuales se hace visible la comensalidad común, la disposición al servicio, las formas de vida y el amor que debe caracterizar a la comunidad de fe. La forma en que se consiguen, administran y comparten los bienes materiales necesarios para la vida humana son contrastados con la forma en que lo hace una sociedad injusta e inconfiable. La simbólica apocalíptica muestra aquí, sin embargo, también su límite: resulta inútil e imposible pretender modificar esa sociedad porque está destinada a desaparecer en breve, porque se construye sobre una fuerza de corrupción que ha de ser destruida en la manifestación gloriosa del Cristo y los suyos, en la liberación y transformación que ocurrirá pronto. Cuando, más adelante, la simbólica apocalíptica comience a ser desactivada por la demora de la *parusía*, lo que primero se trata es de superar esa limitación y ver de qué manera se puede extender socialmente ese horizonte ético. Al hacerlo, nuevas consideraciones entran en juego, pues no se puede pretender que la comunidad creyente y la sociedad sean coextensas. Pero no se trata de dejar de lado su ética, sino el de superar su limitación.

Mirando el Apocalipsis de Juan

Nos concentraremos ahora en el libro más claramente apocalíptico del Nuevo Testamento. Sin entrar ahora en todos los detalles que suelen discutirse en la Introducción Bíblica en cuanto a ubicación, circunstancias, fecha, etc. de los distintos libros, optamos por ubicar, junto con un gran número de autores, al Apocalipsis de Juan hacia la mitad de la última década del primer siglo (circa 95), cerca del final del reinado de Domiciano. Sin duda el texto circula originalmente entre las iglesias

cristianas del Asia Menor, especialmente en los espacios urbanos. De manera que al analizar la situación del autor y lectores originarios nos ubicamos en ese ámbito.

Este libro no es un mapa y agenda sobre la venida inminente de Señor Glorioso. La mirada sobre el esperado fin de la historia es una mirada al tiempo que aún le queda a esta creación como un espacio en el cual aún han de manifestarse plagas y dolores, infortunios y contradicciones que revelan la subsistencia del mal, destronado y abatido en el cielo, pero operante en la tierra. También nos ofrece un relato indirecto sobre el testimonio activo de los fieles en medio de este tiempo. Es, por lo tanto, una lectura de la realidad. La certeza del Reino del Cristo no es solo la certeza de una pronta y súbita irrupción del fin, sino un anhelo por un tiempo nuevo que tarda en manifestarse. Esa tardanza aumenta el tiempo y la naturaleza de las pruebas a las que la comunidad creyente se ve sometida, y de allí su clamor. Contra ese trasfondo tiene que leerse la historia terrena, alumbrada por la revelación celestial.

La situación económico-social en el Apocalipsis de Juan

La región de Asia Menor (llamada simplemente Asia en la documentación romana) era bastante rica, especialmente su costa occidental y los valles del Lido y el Lico, donde se ubican las iglesias mencionadas en los caps. 2 y 3. Si bien durante un cierto tiempo del primer siglo sufrió un periodo recesivo en su economía, que hizo mermar su importancia relativa dentro del espacio económico del Imperio Romano, ello no impide considerarla una región próspera en términos generales. Ciudades como Esmirna, Éfeso y Pérgamo eran referencias urbanas significativas para la época, y otras de menor importancia demográfica, como Laodicea o Tiatira tenían, sin embargo, un buen desarrollo económico tanto por su entorno rural como por ciertas industrias regionales de prestigio.

Estas ciudades, de origen griego en su mayoría, y ciertamente potenciadas durante el periodo helenístico, se habían integrado rápidamente al sistema del esclavismo romano. Podría decirse que, en términos generales, se habían transformado en ciudades que seguían el esquema económico imperial, en lo que se refiere a su conformación social, estratificación y división de clases. Esto quiere decir que la "prosperidad urbana" a la que nos referimos es la prosperidad del sector aristocrático, los decuriones sostenidos por el sistema romano, bajo el patronazgo cesáreo. No es casualidad, entonces, en que en esta región del Imperio el culto al Emperador alcanzara gran fuerza, siendo Esmirna, Sardes y Éfeso verdaderos centros de esta práctica. Esto se reflejará en las cartas eclesiales del Apocalipsis.

Hay que reconocer que es probable que el sector comercial y artesanal de estas regiones gozara de cierto nivel económico un poco mejor que el de otras zonas del Imperio. La ubicación geográfica que la convertía en paso obligado entre el Oriente y Occidente del Imperio beneficiaba al sector comercial y daba vida a una importante actividad naviera. Efectivamente, con sus buenos puertos naturales y su desarrollo vial generaba, especialmente en la estación navegable, una oferta laboral atractiva. Marinos de todas partes del Mediterráneo se encontraban en las ciudades portuarias. Esto producía, además, una circulación monetaria fluida, que no necesariamente era usual en otras regiones del Imperio, donde predominaba el trueque o los pagos en especie.

En la época de Domiciano se producen simultáneamente dos movimientos. En el plano económico, la administración imperial sufre un cierto desorden, especialmente hacia el final de su reinado. Los historiadores del periodo no son unánimes al evaluar este hecho. Las fuentes también son ambiguas y tendenciosas. La mayoría de las fuentes romanas que nos informan del tiempo de Domiciano (Plinio el Joven, Suetonio, Tácito, que son curiosamente las mismas que nos dan los primeros datos seculares del cristianismo primitivo) están involucradas en las luchas políticas de la época. Escriben en el periodo de Trajano y bajo su protección, siendo que Trajano se presenta a sí mismo como el iniciador de una nueva era que viene a restaurar el Imperio amenazado por la corrupción de las administraciones anteriores. Cuánto de esta desorganización era real y afectó significativamente a la región que nos interesa, y cuánto fue un invento ideológico "trajanista" para justificar su gestión resulta difícil de evaluar. En todo caso, podemos estar seguros que si hubo cierta tensión económica, esta debe haber afectado, como siempre ocurre, especialmente a los pequeños productores artesanales y a los hombres libres sin ocupación fija (jornaleros rurales). Estos, al estar siempre en el umbral de la sobrevivencia, se veían más expuestos a cualquier variación económica, ya sea por cuestiones políticas o por situaciones particulares que los expusieran socialmente.

En el plano ideológico parece ser que Domiciano impuso una fuerte presión sobre el culto a su persona. Nuevamente aquí las fuentes demuestran su tendencia política. Quizás esto sea menos significativo en Asia que en otras zonas, no porque la presión para el culto al Emperador haya sido menor, sino porque la tradición de honras divinas al Rey estaba tan arraigada ya en esta región, aún antes del Imperio, que la acción imperial no podía agregar mucho. En todo caso serviría para renovar y justificar una práctica de por sí muy difundida. La carta de Plinio a Trajano (que hemos tratado en el artículo sobre Asia y Bitinia en RIBLA 29) muestra cómo funcionaron las prácticas cultuales al César —en ese caso a Trajano— en relación a las comunidades cristianas.

Dentro de este panorama general es necesario ubicar la composición de las iglesias en las que se genera y extiende el mensaje del Apocalipsis. Los datos son mayormente suministrados por los primeros capítulos, aunque hay indicios en otras imágenes que ayudan a ubicar la situación de estas comunidades.

Las comunidades cristiano-primitivas, y específicamente las mencionadas en las cartas, en su mayor parte, deben ser ubicadas, con toda probabilidad, dentro del espacio de los artesanos urbanos y otros sectores de menores recursos económicos[7]. Quizás la excepción pueda marcarse en Laodicea. Varios factores apuntan en este sentido.

En primer lugar, es evidente que las comunidades están viviendo momentos de persecución. Las cartas a las iglesias señalan esto explícitamente para Esmirna (2,9-10), Pérgamo (2,13), Filadelfia (3,8-10). La referencia a soportar el sufrimien-

---

[7] Algunos autores abogan, en cambio, por ubicar a estas iglesias como "un corte representativo del conjunto social de la sociedad del Asia Menor", destacando la importancia de sectores con cierta importancia social y bienestar económico y con relativa integración y aceptación frente al Imperio (tal el caso, p. ej. de L. L. Thompson, *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire.* Oxford University Press, 1990). Hacen también una evaluación más positiva del gobierno de Domiciano. Un examen crítico de esta posición lo brinda T. B. Slater, "On the Social Setting of the Revelation to John", New Testament Studies, vol. 44, 1998, pp. 232-256. En este artículo evitaré discutir puntualmente los argumentos en uno u otro sentido, dado que esto ya ha sido hecho en otros textos.

to y a trabajar por el nombre de Cristo, en la carta a Éfeso (2,3) quizás deba leerse en el mismo sentido. Si bien aquí el énfasis aparece puesto en los contenidos ideológicos y políticos de la persecución, es necesario registrar su importancia para evaluar la situación económica. La persecución política no deja de tener consecuencias económicas y afectar la vida social de los perseguidos. Hechos menciona la multa impuesta a Jasón por albergar a Pablo en Tesalónica (Hch 17,9). La epístola a los Hebreos habla de las confiscaciones que acompañan a las persecuciones y encarcelamientos (Heb 10,32-34). Aun suponiendo que había en las comunidades algunos creyentes con ciertos recursos económicos, parece cierto que, de establecerse un clima de persecución, éstos se verían rápidamente amenazados. No sería equivocado pensar que algunos de los que han renegado de su fe lo han hecho por miedo a perder sus pertenencias o lugar social.

En la carta a Esmirna se señala explícitamente la condición de pobreza de la comunidad. El hecho de que "siendo pobre eres rica" apunta al contraste entre su condición económica y su carisma espiritual. La descripción que sigue hace evidente que la pobreza de esta iglesia debe ser material, porque no aparece ningún reproche a su testimonio, como sí aparece en las demás, con excepción de Filadelfia. En el caso de Filadelfia su fortaleza espiritual, que le permite sostenerse frente a sus adversarios, es contrastada con su debilidad. Es significativo que las dos iglesias que son caracterizadas como "pobre" y "débil" son justamente aquellas sobre las que no cabe reproche, mientras que la que es rica (Laodicea) es aquella que más tiene que reprocharse.

La cuestión económica en los símbolos e imágenes

Pero sería muy limitado nuestro enfoque si solo miramos a las cartas, que son apenas la introducción al texto. En las imágenes y símbolos que nutren el grueso del libro también podremos encontrar referencias a la concepción sobre la naturaleza de la historia y la condición económica en ella, desde la óptica del autor de Apocalipsis. Si bien se podría señalar que en muchas, sino en todas, las imágenes apocalípticas hay referencias directas o indirectas a la opresión, a las situaciones de injusticia y persecución, y a la acción divina frente a ellas, queremos concentrarnos solamente en aquellas que explícitamente hacen referencia directa a la cuestión económica. En ese sentido nos concentraremos en algunos versículos de los capítulos 6, 13 y 18.

La Carestía: 6,1-8. El misterio de la historia se va develando por el contenido del rollo "escrito por dentro y por fuera"(5,1), a través de los sellos que van siendo abiertos por el Cordero (6,1). El tercer sello (6,5-6) es el que se refiere a la esfera económica en forma directa, con la mención de los precios del grano (probablemente trigo) y la cebada. Es en estos versículos donde podemos apreciar una lectura de las condiciones de justicia e injusticia generadas por la condición económica[8]. El contexto literario lo brinda la visión de los caballos y jinetes que surgen al abrir-

---

[8] Vanni, Ugo: *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*. Edizioni Dehoinane, Bologna, 1988, pp. 193-213. argumenta extensamente sobre estos versículos, indicando que el tercer sello es la referencia a la injusticia social. Tomo de allí los principales argumentos.

se los primeros cuatro sellos. El caballo que surge al abrirse el primer sello es un caballo blanco. Este surge y sale a vencer[9]. Los otros caballos que surgen al abrirse los siguientes sellos son rojo, negro y amarillo respectivamente. En estos casos sí aparecen con claro valor negativo: son la guerra (el segundo caballo, de color rojo, 6,4) y la muerte (el cuarto, de color amarillo —o verde pálido—, según la traducción 6,8). En medio de ellos aparece el caballo negro y su jinete. No es posible identificar unívocamente este color con la carestía y la pobreza, pero indicios que surgen del conjunto de la figura parecen apuntar en este sentido. El jinete de este caballo negro es portador del fiel de una balanza[10] mediante la cual se pesan los granos para el mercado. En los otros casos el aspecto, atributos y nombre del caballo-jinete son suficientes para indicar su naturaleza. Pero a diferencia de los otros jinetes, en este particular caso la salida va acompañada de una voz que por un lado crea un escenario (indicando los precios del grano) y por el otro lado le pone una limitación: no dañar el aceite y el vino.

Los precios señalados son exagerados, lo que está indicando carestía y especulación. Pero como señala Vanni, es conveniente hacer cierta distinción: el precio del "grano" —que probablemente se refiera al trigo como base del pan—, un denario la medida, es ciertamente muy superior al usual. Pero el precio de la cebada, con que se alimentaban los más pobres, tres medidas por un denario, pasa a ser tan exageradamente alto que se vuelve imposible para sus usuarios naturales. Esto estaría indicando que esta carestía es selectiva: afecta especialmente a los alimentos de los más humildes. Por el contrario, los productos vinculados con el consumo más refinado, el vino y el aceite (ver el antecedente en Pr 21,17), son puestos a salvo. También se pueden marcar otras diferencias: el trigo y la cebada son cosechas que dependen de la plantación anual, mientras la vid y el olivo son plantas que perduran. Finalmente, el trigo y la cebada son el producto bruto, mientras que el vino y el

---

9 Los distintos comentaristas vacilan entre ver una imagen positiva o negativa de este caballo. Algunos interpretan este caballo y su jinete con una imagen positiva, sea del Cristo o del Evangelio, que han llegado al mundo para vencer, aunque su victoria sea ahora postergada, o de Dios mismo disparando sus flechas como señal de su ira por los acontecimientos que protagonizan los humanos. Según esta posición, nada indica que este primer caballo y su jinete tengan necesariamente una connotación negativa: también será un caballo blanco, sobre el final del libro, el que montará el liberador "fiel y veraz" (19,11). Este último provee un banquete para los suyos (19,9 y 18, aunque el banquete resulte un tanto macabro según esta descripción). Otros comentaristas lo encuentran como una imagen negativa, apuntando al poder despótico del Emperador, que al presentarse falsamente con los atributos del verdadero Señor vence y somete, indicando el poder arbitrario del Imperio, a la fuerza desmesurada de un general victorioso (así, p. ej., P. Richard, *Apocalipsis. Reconstrucción de una esperanza.* DEI, San José de Costa Rica, 1995, pp. 90-91. También E. Schüssler Fiorenza: *Apocalipsis. visión de un mundo justo.* Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1997, pp. 93-94). Algunos prefieren mantener la ambigüedad señalando que el poder positivo de Dios, en tanto jinete de estricta justicia, tiene una carga negativa para los humanos, en cuanto siempre partícipes de la injusticia. Para una discusión detallada de este punto, ver Bachmann, Michael, "Noch ein Blick auf den ersten apokalyptischen Reiter (von Apk 6.1-2)", *New Testament Studies*, vol. 44, 1998, pp. 257-278.

10 Es de notar que la palabra griega empleada es *zygon*, estrictamente, yugo. La totalidad de las versiones consultadas traducen "balanza", en virtud que luego se hará referencia a medidas de trigo y cebada. Si bien *zygon*, entre sus acepciones, contempla la de balanza, se refiere más específicamente al brazo de la balanza del que penden los platillos. Quien tiene a la balanza por allí impide el libre movimiento del aparato y por lo tanto influye en la determinación del peso. El jinete no solo tiene una balanza, sino que manipula el fiel para modificar el peso a su arbitrio.

aceite son el producto elaborado de sus respectivas cosechas. En resumen, este jinete portador del dolor de la carestía afecta especialmente a los más pobres y a los que viven de la cosecha, a los que tienen que elaborar sus propios alimentos, pero no a los productores y compradores de los productos más elaborados y suntuarios. El hecho de que deba respetar el vino y el aceite señala, por contraste, que está libre para manejar a su antojo, manipulando el fiel de la balanza y los precios, los alimentos de los más humildes.

"Tal injusticia es una fuerza que invade la historia, con toda su fuerza de choque negativa"[11]. Este caballo que trae la carestía abre el camino para el siguiente, la muerte, uno de cuyos instrumentos es el hambre (v. 8). Se da así una progresión: el caballo rojo de la guerra trae el conflicto y la espada; el negro y su jinete muestran cómo se produce la carestía, que afecta especialmente las cosechas que dependen de la siembra anual y los productos que consumen los más pobres; finalmente el caballo amarillo de la muerte ha usado la espada (el atributo del caballo rojo y su jinete), el hambre (el efecto del caballo negro y su jinete) y su propia fuerza: la mortandad generada por las fieras (el poder político en la simbólica del Apocalipsis). Así aparece la historia como el espacio donde se desencadenan estas fuerzas que generan dolor, hambre y muerte, pero que afectan especialmente a los más desprotegidos en los conflictos y guerras, a los que viven de los productos más baratos y sencillos en tiempos de carestía y a los que han sido sometidos por el poder bestial.

Bajo la marca de la bestia: 13,16-17. Aquí aparecen nuevamente menciones directas al orden de lo económico: comprar y vender. El contexto en este tramo del libro está dado por la presencia y dominio del dragón y las bestias sobre el orden de lo creado, sometiéndolo todo y ocupando el lugar de Dios, al lograr ser adorado por los humanos. La referencia a las prácticas del culto imperial es muy evidente y ha sido mencionada por prácticamente todos los comentaristas. En ese contexto de imposición y engaño aparece, sobre el final del capítulo, la mención a los ricos y pobres y a la actividad comercial.

El triunfo temporal y engañoso de la bestia (en este caso la segunda bestia, vv. 11-15) le permite marcar a todos sus seguidores. Esta marca es la contraparte de la marca que llevan los siervos de Dios (7,3)[12]. La diferencia es que mientras los siervos de Dios llevan un sello en la frente, los adoradores de la bestia han sido marcados ya sea en la frente o en la mano. Esta señal impuesta a los adoradores de la bestia no diferencia entre sectores sociales: grandes y pequeños, pobres y ricos, libres y esclavos son incluidos en el sistema. Solo quedan exentos de esta marca los que no adoraron a la bestia ni a su imagen y que fueron los que murieron por causa del testimonio de Jesús y la Palabra de Dios. En la realización escatológica éstos tienen la función de juzgar (20,4 notar el mismo concepto que hemos señalado en 1Co 6,2).

---

11 Vanni, U. *op. cit.*, p. 208.

12 Es de notar, sin embargo, que se usa una palabra diferente: mientras los adoradores de la bestia llevan una marca (*jarasma,* verbo *jarassw*), los siervos de Dios llevan un sello (*sfragis,* verbo *sfragizw*). De hecho, el sellar o abrir los sellos es una actividad solo permitida a los seres divinos en todo el Apocalipsis. La diferencia es consistente a lo largo de todo el libro, por lo que no debe tomarse como una mera ocurrencia accidental.

Los que tienen esta marca adoran a la bestia. En esto también es consistente el Apocalipsis de Juan: 14,9.11; 16,2; 19,20, que son los otros textos donde se usa la palabra *jarasma*, siempre mencionan ambas cosas juntas.

Ahora bien, el verbo *jarassw* significa marcar, inscribir, grabar, y en ese sentido también es usado para indicar la acuñación de moneda: de allí que la palabra *jarasma* tiene, entre sus diferentes acepciones, el significado de "moneda"[13]. Esto ha llevado a algunos autores a pensar que la "marca de la bestia" es la moneda romana, que lleva acuñada la imagen del Emperador o de la diosa Roma[14]. De allí que solo quienes tienen esta marca puedan comprar y vender. El poder de la bestia, su poder opresivo e idolátrico, se lleva en la frente como expresión de pertemencia o en la mano, en la moneda con la que se compra y vende. La bestia es entonces un poder que se apodera con sentido excluyente de la actividad económica. Limita la posibilidad de comerciar solamente a aquellos que se someten a su ley, que adoran su imagen, que usan su moneda. Nadie puede desenvolverse fuera de su sistema, que incluye a todos en una determinada estructura y formación social, a algunos en los sectores dominantes y a otros como subordinados, pobres y esclavos. Incluso se le ha dado poder para matar a quienes lo intentan. Sin embargo, los que no se subordinan a esta imposición son los que están en el libro de la vida del Cordero inmolado (13,7-8).

La caída de la lujosa Babilonia: 18,1-24. Finalmente la referencia a lo económico está fuertemente presente en el cap. 18[15]. Allí la anunciada caída de Babilonia arrastra consigo las riquezas acumuladas y provoca el lamento de mercaderes y transportistas. El hambre aparece como una de las plagas que la destruirá (18,8). Esto trae el llanto y la endecha de los comerciantes: ya no hay quien compre sus mercaderías. Si antes solo con la marca imperial se podía comprar y vender, ahora esa marca se ha vuelto inútil: lo que se compra y vende ya no existe en Babilonia. La capacidad que daba la marca de la bestia ha desaparecido. La lista de las mercaderías (18,12-13) es un catálogo de productos suntuarios, comenzando con los de más valor y concluyendo con el trigo y los animales. El aceite y el vino dispensados en la carestía del tercer jinete ahora han desaparecido. Finalmente se incluyen entre las mercaderías las vidas de los humanos (*psijé anthrwpwn*). Este catálogo confirma, por su orden, la inclusión de la vida humana como el más des-preciado de los bienes. Para el sistema comercial, el valor de la vida queda al final de la lista. Cualquier otra cosa tiene más valor.

El v. 14 señala que faltarán estas cosas apetecibles y exquisitas. Pero lo que más lamentan los comerciantes es que su falta les impide enriquecerse. El temor se ha apoderado de ellos. Es interesante notar en qué consiste esta endecha: se lamen-

---

13 "Jaragma", TDNT, Vol. IX, pp. 416-7.

14 Entre otros, E. Schüssler Fiorenza: *op. cit.* 123. P. Richard, *op. cit.*, pp. 142-143, si bien no interpreta la marca en este sentido, luego ofrece una explicación de por qué y cómo el dinero puede considerarse el instrumento de la bestia y su imagen.

15 No me extenderé en los detalles de este rico texto, habiendo elaborado sobre el mismo en "La apocalíptica y la economía: Lectura de textos apocalípticos desde la experiencia de la exclusión económica", Revista Bíblica (Buenos Aires) 59, n. 65 (1997), pp. 17-31. También Ramírez, D. "El juicio de Dios a las transnacionales. Apocalipsis 18", RIBLA, N° 5-6, 1990, pp. 55-74.

ta la suerte desdichada de una gran ciudad que se exhibía en todo su esplendor: lo mejores atavíos, oro, piedras preciosas y perlas. Más adelante veremos que muchas de estas expresiones de riqueza también figurarán en la nueva Jerusalén. Sin embargo, en apenas una hora se han liquidado tantas riquezas. También los transportistas lloran y lamentan al perder la fuente de sus ganancias (v. 19).

Por otro lado, aparece un catálogo de aquellas cosas que hacen a la belleza y gozo de la vida (música, oficios, fiesta y amor). Estas cosas ya no podrán sostenerse en la ciudad condenada. Como sometió todas las cosas a la dinámica de los mercaderes, cuando éstos pierden su poder, todo cae. Al "fetichizar" la vida como hechiceros (v. 23) han engañado a todos y han arrastrado con su caída aún aquellas cosas que nunca deberían haber sido objeto de comercio: al arte, la capacidad laboral, la luz, la alegría y el amor. La vida plena no necesita de los productos suntuarios, pero sí de la capacidad de festejar, reír, trabajar, crear, de la música y de la luz. Cuando los mercaderes y corruptos han hechizado al mundo y confundido unos y otros, todos desaparecen. Y esto es condenado con el mismo sistema que destruye la vida de profetas, santos y de todos los victimados de la tierra (v. 24).

Hacia la vida plena. La nueva Jerusalén. La metáfora de la plenitud en el Apocalipsis la aporta la imagen de la nueva Jerusalén. En ella ya no hay dolor, ni clamor, ni llanto ni muerte. La presencia divina ilumina la vida constantemente. Los dispersos se han hecho pueblo, la creación ha sido renovada. En este sentido no deja de llamar la atención que, a diferencia de la mayoría de las expresiones y visiones paradisíacas, estemos acá en un paraíso urbano. Si en la primera creación el espacio creado por Dios para que habitemos los humanos es rural (un huerto) y las ciudades creadas por un fratricida (Gn 4,17), en Apocalipsis se propone un "Edén urbano". La nueva creación que Dios regala a los humanos es una gran ciudad. Esta ciudad es la tienda de Dios entre los hombres. No es el tabernáculo sagrado como espacio de la presencia divina, ya que en esta ciudad no hay templo (21,22). Es el lugar donde Dios acampa cuando está entre los humanos (cf Jn 1,14). La presencia simbólica se hace presencia real. Ellos serán pueblo común (*laos*) - no "ciudadanos" (*polites*) ni "pueblo institucionalizado" (*demos*) de Dios, es decir, no hay gobierno fuera del divino. Este pueblo aún conserva lágrimas que serán enjugadas. Pero la fórmula "no existe ya más", aplicada por un lado a la muerte y por otro a los componentes de la opresión (cf Ex 3,7) ha eliminado los motivos de esas lágrimas como parte de lo que ha sido y nunca más será.

El texto entra en la descripción de la nueva Jerusalén. A través de la descripción se nos dan elementos que nos permiten ir más allá y obtener a través de ellos interpretaciones de la realidad histórica y la concepción teológica subyacente. El visionario es llevado en el Espíritu a un monte alto (v. 10); conoce la nueva Jerusalén desde afuera, aunque luego describirá elementos internos (calles, falta de templo, etc.). La ciudad ha descendido desde el cielo (genitivo de origen) y desde Dios (genitivo de separación ver v. 2). La ciudad comparte, sin embargo, la gloria divina. Comienza la apelación a las piedras preciosas. Algunos elementos son los mismos que los que se encuentran en la condenada Babilonia. Pero ahora el brillo no es el de la riqueza que comercia y se acumula, sino el de la humanidad redimida.

La ciudad tiene una muralla, cuyos accesos son custodiados por ángeles (v. 12-14). La imagen de la ciudad es la de la ciudad amurallada de la antigüedad, con-

denada al anatema en Josué, pero ahora gobernada por Dios. Los nombres de las tribus en las puertas son marcas de la continuidad histórica. Si bien en 21,1 se marca la total ruptura entre la vieja creación y la nueva, los nombres de las tribus y luego la de los apóstoles mostrarán la dimensión de continuidad. Los nombres que fueron camino de salvación en la historia —el Israel originario, los apóstoles de la nueva misión de Dios— están escritos en las puertas. No son las puertas, son los letreros que las indican. Los accesos están abiertos a los cuatro puntos cardinales. Esto marca una singularidad, ya que es infrecuente en una ciudad amurallada, que generalmente habilitaba pocos caminos de acceso y orientados hacia el lugar que mejor podía defenderse. Así se indica que espera habitantes de todos lados y de todos los pueblos. El nombre dado a los cimientos con los cuales fue posible construir la ciudad divina apuntan a la Iglesia histórica. Son la memoria de un tiempo heroico que ha quedado en la base de la ciudad gloriosa.

Vale la pena tener en cuenta que es una ciudad perfectamente cuadrada, de aprox. 2.200 km. Lo absurdo de las medidas para una ciudad, especialmente si consideramos la altura, muestran el sentido simbólico de los números (en el original 12.000 estadios, 144 codos en la muralla). El v. 21 muestra elementos desconocidos: perlas del tamaño de una puerta, oro transparente. Esta "alquimia" de los elementos señala nuevamente una riqueza inconmensurable, que ridiculiza toda pretensión humana de riqueza. La riqueza de la nueva Jerusalén no es funcional a la acumulación, sino a una "ostentación" de la construcción divina. El visionario no percibe la presencia de templo (*naos*, templo, y no *hierós*, santuario). Dios y el Cordero son el templo. Una Jerusalén sin templo ni palacio pierde la función histórica de Jerusalén, que era justamente la de albergar el palacio y el tabernáculo de Dios. Esta nueva Jerusalén no es la renovación de la antigua Jerusalén ni en su construcción ni en sus funciones.

La ciudad ha perdido sus connotaciones opresivas. Sus calles de oro permiten el tránsito de todos. Es interesante justamente notar el lugar simbólico del oro. Es, entre los símbolos relacionados con lo económico, el que con mayor frecuencia aparece (21 veces en el texto). El oro está en los símbolos de muerte y en los de vida. De oro son los candelabros de las iglesias, el cinto del Hijo del Hombre, las coronas de los ancianos, las copas con las oraciones de los santos, los incensarios de los ángeles. Pero también hay oro en las coronas de las langostas destructoras, en las imágenes idolátricas, en el cáliz donde están las fornicaciones de Babilonia, en los productos suntuarios que serán destruidos. La ubicuidad de este símbolo por excelencia de la riqueza no es un dato despreciable: la economía y la riqueza no son condenadas en si mismas, como tampoco lo es la ciudad. La ciudad puede ser asesina, pero es también el espacio de la vida redimida. El oro aparece en los símbolos de los usurpadores y opresores. Pero por otro lado habla de la grandiosidad de la visión divina y es también el adorno de los santos.

Para una reflexión continuada

Tomándolo en su conjunto se puede indicar que, en la visión del Apocalipsis la riqueza y los bienes materiales aparecen no como una "cosa en sí", aceptable o condenable, sino condicionados por su uso, tanto sea en la situación que se vive en las iglesias, según se refleja en las cartas iniciales, como en las imágenes que luego

encadenan las visiones. El mundo material, en el cual transcurre la historia, ha condenado a algunas personas y sectores a vivir en condiciones de pobreza, afligidos por la carestía y amenazados por el hambre, sometidos a la imagen bestial que los incluye en el sistema para darles su marca, o los condena a la muerte. Los bienes que el ser humano produce no se comercian para sostener la vida cotidiana sino para enriquecer a unos pocos, de tal manera que la misma vida humana se transforma en mercancía. La intervención divina aparece como un límite inescapable a este orden que se ha apoderado de lo creado, de tal manera que es necesaria una nueva creación, una total ruptura, capaz de hacer "una ciudad nueva", un nuevo ordenamiento. Entre tanto los santos solo pueden ser testigos, y como testigos integrarán la ciudad nueva, asentada sobre la base de la memoria histórica de quienes cumplieron la voluntad divina, aun al costo de sus vidas.

La escatología paulina ha establecido también otros parámetros: mientras se vive una fe apocalíptica (la historia no está nunca cerrada, Dios establece un juicio sobre ella, y por ese juicio es posible actuar en esperanza) hay que ir construyendo la comunidad como espacio paradigmático y misionero. La expectativa del fin, lejos de llevar a una despreocupación por la vida comunitaria, la acentúa. Pues como los santos serán jueces de las prácticas de este mundo, deben mostrar en sus propias conductas el criterio de ese juicio. En ese sentido, el modo en que se participa, práctica y simbólicamente, de los bienes materiales, ha de ser tal que puede levantarse como testimonio del amor operante. Si la salvación es una gracia divina, y nos transforma en justos y en herramientas de la justicia divina, esta justicia debe hacerse perceptible en la vida comunitaria. Lo gratuito organiza lo costoso y no al revés.

Por cierto que no es posible hoy plantearse una recuperación del *ethos* apocalíptico. Si bien las circunstancias históricas nos invitan a sostener una fe apocalíptica, esto no significa que no sea necesario plantearse otras mediaciones. La apocalíptica nos ofrece un horizonte ético y nos brinda los símbolos que permiten la elaboración de la crítica de las costumbres e instituciones históricas. Pero esos elementos no pueden agotar la visión de la realidad eclesial hoy, ni la manera de ver nuestra relación con los tiempos y modos de la vida humana en el mundo. Esto nos obliga a proyectar el testimonio sobre el uso de los bienes materiales con respuestas prácticas que no pueden coincidir totalmente con los tiempos apocalípticos. Pero por otro lado tampoco podemos ser fieles al testimonio bíblico con una solución adaptativa, afirmando los sistemas dominantes en el orden económico y dejando el mensaje evangélico para un orden espiritual, o para un milenio que solo llegará con la manifestación gloriosa de Dios y su juicio.

Frente a las concepciones de la economía de mercado globalizado, orquestada por un capitalismo financiero que se concibe como "natural" y para el cual el planteamiento de los límites éticos aparece como un factor distorsivo (véase el art. inicial de F. Hinkelammert), plantear un horizonte ético desde la visión de la víctimas de estas prácticas —que es uno de los motivos de la apocalíptica— aparece como una clara tarea evangélica. No es que el mercado no cree su propio *ethos*. Justamente lo impone; pero es parte de su función de hegemonía imponerlo como si no lo impusiera, el de hacerlo pasar como el mecanismo natural, como necesario, legítimo e inevitable. Entre otras cosas, la fe apocalíptica permite ver su ilegitimidad, y sobre todo, su carácter (marca, *jaragma*) idolátrico. Al *ethos* creado por la imagen que permite comprar y vender se opone la dinámica del libro de la vida del Corde-

ro, que reúne en sí todas las víctimas. La economía organizada en función de la comunidad y la solidaridad que se plantea en la lectura paulina está mostrando que hay circunstancias y condiciones que permiten crear otros espacios económicos, donde lo gratuito (la gracia) es entendido como clave vital que permite también ordenar lo material, o al menos establecer los límites éticos al sentido de apropiación y dominio que el injusto sistema establece.

La visión apocalíptica está condicionada por su urgencia y la naturaleza de las comunidades portadoras de este mensaje: pequeños grupos (algunos lo plantean como sectas), con un fuerte sentido contrahegemónico, que veían el mundo como un escenario pasajero. Esto ya no es posible para una iglesia con una prolongada historia, con una fuerte intervención en la agenda del mundo, con instituciones afirmadas y participación masiva. Por eso el apocalipticismo más radical solo lo viven algunas sectas minoritarias y extremas del espectro cristiano. Sin embargo, es posible superar esta limitación con otras soluciones que no sean la simple adaptación acrítica al sistema que nos marca e impone su imagen. La pregunta hoy pasa por las posibilidades de seguir planteando alternativas y mediaciones éticas para la construcción de lo económico, donde el juicio divino se anticipe como dinámica transformadora de una realidad que sigue siendo opresora y excluyente. Las responsabilidades de una comunidad paradigmática y testimonial no han desaparecido. Por el contrario, se hacen más significativas justamente por la necesidad de una nueva proyección histórica. Las orientaciones de la apocalíptica, debidamente interpretadas en otros marcos comunitarios y temporales, seguirán siendo una referencia para esa construcción pendiente, que sigue reclamando que la economía sea puesta, no al servicio del enriquecimiento de algunos, sino del derecho de todos a una vida plena.

Néstor O. Míguez
I.S.E.D.E.T. - Camacuá 252
1406 - Buenos Aires
Argentina

ÍNDICE RIBLA 1-28
(1988-1997)

a) Índice por autores

ANDIÑACH, Pablo R., El Pentateuco y sus proyecciones teológicas. Número 23 – 1996/1, p. 23-26

ARANGO L., José Roberto, Opresión y profanación del santo nombre de Dios. Estudio del vocabulario de Am 2,7b. Número 11 - 1992/1, p. 49-63

ARANGO L., José Roberto, Dios solidario con su pueblo. El Go'el en el Deutero-Isaías. Número 18 – 1994/2, p. 55-64

ARANGO L., José Roberto, La utopía enterrada. Negación del ideal social en la monarquía de Israel. Número 24 - 1996/2, p. 7-16

ARROBO RODAS, Nelly, Lectura de la Biblia desde y con el indio. Número 9 – 1991/2, p. 135-148

BARROS SOUZA, Marcelo de, La oración fuerte del lamento y la resistencia del Pueblo de Dios (Un ángulo de abordaje del libro de los Salmos). Número 13 – 1992/3, p. 57-70

BARROS SOUZA, Marcelo de, La tierra y los cielos se casan en la alabanza. Los salmos y la ecología. Número 21 – 1995/2, p. 57-71

BARROS SOUZA, Marcelo de, Testimonio y utopía – Cuando la Torá y la tierra se encuentren. Número 24 – 1996/2, p. 41-48

BRANCHER, Mercedes, De los ojos de Agar a los ojos de Dios. Génesis 16,1-16. Número 25 – 1996/3, p. 11-27

BRAVO GALLARDO, Carlos, Mateo: Buenas Nuevas para los pobres-perseguidos. Número 13 – 1992/3, p. 29-44

CALVILLO ESPARZA, José Luis, Palabra de Yavé: de Ezequiel a Chiapas. Número 26 – 1997/1, p. 111-122

CAÑAVERAL OROZCO, Aníbal, Pablos, Filemones, Apias y Onésimos. Por una casa (*oikos*)campesina. Número 28 - 1997/3, p. 44-52

CÁRDENAS PALLARES, José, Reino de Dios o reino del dinero. Números 5-6-1990/1-2, p. 75-85

CÁRDENAS PALLARES, José, La mujer en San Lucas. Relectura de un mestizo. Número 11 – 1992/1, p. 105-112

CÁRDENAS PALLARES, José, "La incómoda moral de Jesús" (Mc 12,28-34). Número 13 – 1992/3, p. 23-28

CÁRDENAS PALLARES, José, Algunos consejos que no son tan naturales, ni tan colmilludos como parecen (Lc 14,7-14). Número 14 – 1993/1, p. 101-107
CÁRDENAS PALLARES, José, Jesús, la luz que ilumina y que pone en evidencia (Jn 9,1-41). Número 17 – 1994/1, p. 47-56
CÁRDENAS PALLARES, José, Ser libres como pájaros.Una meditación ecológica de Lucas 12,22-31. Número 21 – 1995/2, p. 115-125
CÁRDENAS PALLARES, José, Lo propio de San Mateo en el relato de la pasión. Número 27 – 1997/2, p. 96-111
CARDOSO PEREIRA, Nancy, La profecía y lo cotidiano. La mujer y el niño en el ciclo del profeta Eliseo. Número 14 – 1993/1, p. 7-21
CARDOSO PEREIRA, Nancy, Ah... Amor en delicias. Número 15 – 1993/2, p. 59-54
CARDOSO PEREIRA, Nancy, Comida, sexo y salud. Leyendo el Levítico en América Latina. Número 23 – 1996/1, p. 127-152
CARDOSO PEREIRA, Nancy, El Mesías siempre debe ser niño. Número 24 – 1996/2, p. 17-24
CARDOSO PEREIRA, Nancy, Pautas para una hermenéutica feminista de la liberación. Número 25 - 1996/3, p. 5-10
CARDOSO PEREIRA, Nancy, Prostitutas-madres-mujeres. Obsesiones y profecías en 1 Reyes 3,16-28. Número 25 – 1996/3, p. 28-40
CARDOSO PEREIRA, Nancy/TORRES, Luis, La deuda externa y los niños. Nuestros hijos e hijas son tan buenos como los de ellos (Una experiencia). Números 5/6 - 1990/1-2, p. 103-114
CARRASCO A., Victoria, Antropología indígena y bíblica. "Chaquiñan" andino y Biblia. Número 26 – 1997/1, p. 24-44
CASTELLANOS, René, El amor subversivo en el evangelio de Lucas. Número 12 – 1992/2, p. 83-115
CELA, Jorge, Cuerpo y solidaridad. Número 19 – 1994/3, p. 63-73
COMBLIN, José, Los pobres como sujetos de la historia. Número 3 – 1989/1, p. 43-57
COMBLIN, José, Pablo y la cruz de Jesús. Número 20 – 1995/1, p. 65-73
COMBLIN. José. Fe y libertad en la carta de Filemón. Número 28 - 1997/3, p. 97-100
CROATTO, J. Severino, Violencia y desmesura del poder (reflexiones bíblicas). Número 2 – 1988/2, p. 9-18
CROATTO, J. Severino, Una liturgia fúnebre por la caída del tirano. Exégesis de Isaías 14,4b-23. Número 2 - 1988/2, p. 59-67
CROATTO, J. Severino, La relectura del nombre de Yavé (reflexiones hermenéuticas sobre Ex 3,1-15 y 6,2-13). Número 4 – 1989/2, p. 7-15
CROATTO, J. Severino, La deuda en la reforma social de Nehemías (un estudio de Nehemías 5,1-19). Números 5-6 - 1990/1-2, p. 27-37
CROATTO, J. Severino, Deuda y justicia en textos del Antiguo Oriente. Números 5-6- 1990/1-2, p. 39-43
CROATTO, J. Severino, Apocalíptica y esperanza de los oprimidos (Contexto socio-político y cultural del género apocalíptico). Número 7 – 1990/3, p. 9-24
CROATTO, J. Severino, El discurso de los tiranos en textos proféticos y apocalípticos. Número 8 – 1991/1, p. 39-53
CROATTO, J. Severino, La destrucción de los símbolos de los dominados. Número 11 – 1992/1, p. 37-48

CROATTO, J. Severino, Jesús a la luz de las tradiciones del Éxodo (La oposición Moisés/Jesús en Jn 6). Número 17 – 1994/1, p. 35-45
CROATTO, J. Severino, La vida de la naturaleza en perspectiva bíblica. (Apuntes para una lectura ecológica de la Biblia). Número 21 – 1995/2, p. 47-55
CROATTO, J. Severino, El propósito querigmático de la redacción del Pentateuco. Reflexiones sobre su estructura y teología. Número 23 – 1996/1, p. 9-16
CROATTO, J. Severino, El mito como interpretación de la realidad. Consideraciones sobre la función del lenguaje de estructura mítica en el Pentateuco. Número 23 – 1996/1, p. 17-22
CROATTO, J. Severino, El Deutero-Isaías, profeta de la utopía. Número 24 – 1996/2, p. 35-40
CROATTO, J. Severino, Simbólica cultural y hermenéutica bíblica. Número 26 – 1997/1, p. 67-77
De JONG, Stephan, "¡Quítate de mi sol!". Eclesiastés y la tecnocracia helenística. Número 11 – 1992/1, p. 75-85
De la SERNA, Eduardo, La idolatría: una llave de interpretación de 1 Corintios. La militancia de la fe y sus adversarios. Número 20 – 1995/1, p. 131-147
De la TORRE GUERRERO, Gonzalo M., Las parábolas como expresión simbólica de la liberación (Primer acercamiento al tema). Número 9 – 1991/2, p. 113-133
De la TORRE GUERRERO, Gonzalo M., Solidaridad, goelazgo y parábola. Las parábolas, expresión y escuela de goelazgo. Número 18 – 1994/2, p. 87-110
De WIT, Hans, ¿Qué Dios os podrá librar de mis manos? (Releyendo Daniel 3). Número 2 – 1988/2, p. 33-57
DOBBERAHN, Friedrich Erich, Una antigua lectura alternativa a la revuelta de las tribus del norte contra la dinastía davídica después de la muerte de Salomón. Número 19 – 1994/3, p. 103-115
DREHER, Carlos A., Salomón y los trabajadores. Números 5-6- 1990/1-2, p. 15-25
DREHER, Carlos A., La economía en el libro de Joel. Número 10 – 1991/3, p. 71-82
DREHER, Carlos A., Josué: ¿modelo de conquistador? Número 12 – 1992/2, p. 49-67
ESTÉVEZ, Elisa, La mujer en la tradición del discípulo amado. Número 17 – 1994/1, p. 87-98
ESTÉVEZ, Elisa, Convertir el universo en una casa solidaria. Número 21 – 1995/2, p. 103-114
FOULKES B., Ricardo, La familia de Jesús (Mateo 12,46-50). Número 27 – 1997/2, p. 55-65
FOULKES, Irene, Conflictos en Corinto: las mujeres en una iglesia primitiva. Número 15 – 1993/2, p. 107-122
FOULKES, Irene, Pablo: ¿un militante misógino? Teoría de género y relectura bíblica. Número 20 – 1995/1, p. 149-164
FOULKES, Irene, Invisibles y desaparecidas: rescatar la historia de las anónimas. Número 25 – 1996/3, p. 41-51
FRADES GASPAR, Eduardo, El uso de G'L en los profetas pre-exílicos. Número 18 – 1994/2, p. 43-53
FRISOTTI, Heitor, Pueblo negro y Biblia: reconquista histórica. Número 19 – 1994/3, p. 47-62
GALLAZZI, Sandro, "Celebramos las justicias de Yavé" (Libro de Josué). Número 2 - 1988/2, p. 19-31

GALLAZZI, Sandro, Es mejor morir en batalla que ver la desgracia de nuestro pueblo. El ejército popular en 1 Macabeos. Número 8 – 1991/1, p. 55-66
GALLAZZI, Sandro, De nada vale la grasa de los holocaustos. Una crítica al sacrificio del segundo templo. Número 10 – 1991/3, p. 55-69
GALLAZZI, Sandro, "Mis hijos y yo caminaremos en la alianza de nuestros padres" (1 M 2,20). Confrontación entre el campesinado judío y el helenismo. Número 11 – 1992/1, p. 87-104
GALLAZZI, Sandro, ¿Por qué consultaron a Juldá? Número 16 – 1993/3, p. 47-57
GALLAZZI, Sandro, "Por medio de él, el designio de Dios ha de triunfar". Número 21 – 1995/2, p. 11-34
GALLAZZI, Sandro, El proyecto sadocita del segundo templo. Éxodo 24-40. Número 23 – 1996/1, p. 118-126
GALLAZZI, Sandro, La sociedad perfecta según los sadocitas. El libro de los Números. Número 23 – 1996/1, p. 153-167
GALLAZZI, Sandro, El Reino de Dios ha llegado. Número 24 – 1996/2, p. 67-97
GAMELEIRA SOARES, Sebastião A., Relectura de Pablo. Desafío para la Iglesia. Número 20 – 1995/1, p. 35-64
GARMUS, Ludovico, El imperialismo: estructura de dominación. Número 3 – 1989/1, p. 7-23
GEBARA, Ivone, El gemido de la creación y nuestros gemidos. Número 21 – 1995/2, p. 35-45
GORGULHO, Gilberto, Sofonías y el valor histórico de los pobres. Número 3– 1989/1, p. 31-41
GORGULHO, Gilberto, La religión de la violencia y el Evangelio. Número 10 – 1991/3, p. 21-26
GORGULHO, Gilberto, La historia primitiva. Génesis 1-11. Número 23 – 1996/1, p. 31-42
GUTIÉRREZ, Gustavo, Gratuidad y fraternidad. Mateo 18. Número 27 – 1997/2, p. 75-81
HAM, Adolfo, "Y el mar ya dejó de existir". Número 13 – 1992/3, p. 71-76
HAM, Adolfo, El Dios que libera y fortalece a su pueblo. Número 16 – 1993/3, p. 41-46
HINKELAMMERT, Franz J., La fe de Abraham y el Edipo occidental. Número 3 – 1989/1, p. 59-105
IRARRÁZAVAL, Diego, Lo comunal en la modernidad: una evaluación bíblica. Número 21 – 1995/2, p. 143-159
IRARRÁZAVAL, Diego, Interacción andina con la palabra de Dios. Número 26 – 1997/1, p. 60-66
JARSCHEL, Haidi, Vientre, casa, tierra: Espacios de la historiografía sexuada. Número 23 – 1996/1, p. 52-63
KING, Dennis A., Aporte de la hermenéutica bíblica de los grandes predicadores negros. Número 19 – 1994/3, p. 29-35
KONINGS, Johan, "Mi reino no es de este mundo": ¿De qué se trata? Número 17 – 1994/1, p. 71-85
KRÜGER, René, La proclama de una inversión total. La estructuración de Lucas 6,20-26. Número 8 – 1991/1, p. 27-38

LIMA SILVA, Silvia Regina de, "Hay zapatos viejos que hacen callos en los pies". Ensayo de relectura bíblica a partir de la realidad afroamericana y caribeña. Número 19 – 1994/3, p. 37-45
LOCKMANN, Paulo, Perdónanos nuestras deudas. Una meditación sobre la oración: una forma de lucha y resistencia a la opresión. Números 5-6- 1990/1-2, p. 7-14
LOCKMANN, Paulo, La crítica de Jesús. Número 10 – 1991/3, p. 83-90
LOCKMANN, Paulo, Una lectura del Sermón del Monte (Mateo 5-7). El Sermón del Monte en el evangelio de Mateo. Número 27 – 1997/2, p. 47-54
LOPES, Eliseu, Los sesenta años de Fray Carlos. Número 10 – 1991/3, p. 9-19
LOPES, Mercedes, Alianza por la vida. Una lectura de Rut a partir de las culturas. Número 26 – 1997/1, p. 96-101
LOPES TORRES, Mercedes, Mujeres que se inventan salidas (Mateo 1,1-17). Número 25 - 1996/3, p. 52-68
LÓPEZ HERNÁNDEZ, Eleazar, Pueblos de la Biblia y pueblos indios de hoy. Una reflexión de fe para servidores de los pueblos indígenas. Número 26 – 1997/1, p. 15-23
LÓPEZ RIVERA, Francisco, "Unidad y pluralismo en la iglesia primitiva". Número 13 – 1992/3, p. 9-21
LÓPEZ, Ediberto, Los orígenes del cristianismo y el evangelio de Tomás. Número 22 – 1995/3, p. 139-152
LÓPEZ, Javier, Contribución del Apocalipsis para una evangelización de la política. Número 16 – 1993/3, p. 73-91
LÓPEZ, Rolando, Justicia, desarme y paz internacional (Is 2,2-4; Mi 4,1-4). Número 8 – 1991/1, p. 67-81
LÓPEZ, Rolando, La liberación de los oprimidos, ideal y práctica sapiencial. Número 9 – 1991/2, p. 7-20
LÓPEZ, Rolando, Redención de la tierra y del pueblo. Número 18 – 1994/2, p. 31-42
LÓPEZ, Rolando, La cruz en 1 y 2 Corintios. Cartas desde las prácticas de las comunidades. Número 20 – 1995/1, p. 99-113
LUGO RODRÍGUEZ, Raúl H., "Esperen el día de la llegada de Dios y hagan lo posible por apresurarla..." (2 Pe 3,12) (Las cartas no paulinas como literatura de resistencia). Número 13 – 1992/3, p. 45-55
LUGO RODRÍGUEZ, Raúl H., El amor eficaz, único criterio (El amor al prójimo en la primera carta de San Juan). Número 17 – 1994/1, p. 107-122
LUGO RODRÍGUEZ, Raúl H., Fin del mundo: ¿destrucción o recreación? (Estudio sobre la 2 Pe 3,5-13). Número 21 – 1995/2, p. 127-141
MATTOS, Paulo Ayres, El derecho de ser diferente. Número 19 – 1994/3, p. 19-27
MÉNDEZ-PEÑATE, Adriana, ¿Una espiritualidad para la mujer? Número 13 – 1992/3, p. 87-103
MENDOZA GUZMÁN, Alberta de Jesús, Tribalismo y nuestros pueblos de Abya Yala. Número 26 – 1997/1, p. 102-110
MESTERS, Carlos, Los profetas Juan y Jesús y otros líderes populares de aquella época. Número 1 - 1988/1, p. 49-58
MESTERS, Carlos, La lectura fiel de la Biblia. Números 5-6 - 1990/1-2, p. 115-129
MESTERS, Carlos, La práctica evangelizadora de Jesús revelada en los evangelios. Número 12 – 1992/2, p. 9-25

MESTERS, Carlos, El libro de la Alianza en la vida del pueblo de Dios. Número 23 – 1996/1, p. 99-117
MESTERS, Carlos/OROFINO, Francisco, Las primeras comunidades cristianas dentro de la coyuntura de la época. Las etapas de la historia del año 30 al 70. Número 22 – 1995/3, p. 32-42
MEZZACASA, Florencio, Jesús, el Go'el. Número 18 – 1994/2, p. 65-86
MÍGUEZ, Néstor O., Lenguaje bíblico y lenguaje político. Número 4 - 1989/2, p. 65-81
MÍGUEZ, Néstor O., El Imperio y los pobres en el tiempo neotestamentario. Números 5-6- 1990/1-2, p. 87-101
MÍGUEZ, Néstor O., Para no quedar sin esperanza. La apocalíptica de Pablo en 1 Ts como lenguaje de esperanza. Número 7 – 1990/3, p. 47-67
MÍGUEZ, Néstor O., Los militares en la Palestina de Jesús. Número 8 – 1991/1, p. 15-25
MÍGUEZ, Néstor O., Las víctimas en el Apocalipsis. Estudio de Apocalipsis 5 tras 500 años de incorporación de América Latina al dominio occidental. Número 12 – 1992/2, p. 167-185
MÍGUEZ, Néstor O., Jesús en la vida cotidiana. Número 14 – 1993/1, p. 87-100
MÍGUEZ, Néstor O., Pablo, el compromiso de la fe. Para una "Vida de Pablo". Número 20 – 1995/1, p. 7-33
MÍGUEZ, Néstor O., Contexto socio-cultural de Palestina. Número 22 – 1995/3, p. 21-31
MÍGUEZ, Néstor O., Esclavos del Imperio Romano. El caso de Onésimo. Número 28 - 1997/3, p. 88-96
MO SUNG, Jung, La lucha contra la deuda externa: ¿crítica profética o apocalíptica? Números 5-6- 1990/1-2, p. 45-54
MOLINA, Uriel, Dios, el proceso revolucionario y las elecciones del 25 de febrero de 1990. Número 7 – 1990/3, p. 113-120
MURDOCK P., William, La Theologia Crucis Marci desde la encrucijada de América Latina (Ensayo sobre la teología del evangelio según San Marcos). Número 9 – 1991/2, p. 97-111
NAKANOSE, Shigeyuki, Para entender el libro del Deuteronomio. ¿Una ley a favor de la vida? Número 23 – 1996/1, p. 168-184
NAVIA VELASCO, Carmiña, La mujer en la Biblia: opresión y liberación. Número 9 – 1991/2, p. 57-79
NAVIA VELASCO, Carmiña, Jesús libera una mujer. Número 18 – 1994/2, p. 111-116
NAVIA VELASCO, Carmiña, La Biblia leída por mujeres. Número 25 – 1996/3, p. 87-99
NOGUEIRA, Paulo A. de Souza, La realización de la justicia de Dios en la historia. Número 11 – 1992/1, p. 113-121
NOGUEIRA, Paulo A. de Souza, La comunidad olvidada. Un estudio sobre el grupo de los helenistas en Hch 6,1-8,3. Número 22 – 1995/3, p. 104-120
NOGUEIRA, Paulo, Pedro, la piedra y la autoridad fundante en el cristianismo primitivo. Número 27 – 1997/2, p. 66-74
OROFINO, Francisco R., "Contigo golpearé al caballo y al caballero, al carro y al conductor". Número 4 - 1989/2, p. 35-46

PERTUZ, Maribel, La evangelización de la resurrección en el cuarto evangelio. Número 25 – 1996/3, p. 69-76
PERTUZ GUETTE, Maribel, Carta a Filemón desde la perspectiva feminista. Número 28 - 1998/3, p. 37-43
PIRES, José María, "Yo oí el clamor de este pueblo". Reflexión bíblico-histórica sobre la resistencia de los negros en la América colonial. Número 19 – 1994/3, p. 9-17
PIXLEY, Jorge, Oseas: una nueva propuesta de lectura desde América Latina. Número 1 - 1988/1, p. 67-86
PIXLEY, Jorge, ¿Exige el Dios verdadero sacrificios cruentos? Número 2 – 1988/2, p. 109-131
PIXLEY, Jorge, Las persecuciones: el conflicto de algunos cristianos con el Imperio. Número 7 – 1990/3, p. 89-102
PIXLEY, Jorge, Un llamado a lanzar las redes. El nuevo Protestantismo y la lectura popular de la Biblia. Número 10 – 1991/3, p. 99-107
PIXLEY, Jorge, Las Escrituras no tienen dueño: son también para las víctimas. Número 11 – 1992/1, p. 123-132
PIXLEY, Jorge, La violencia legal, violencia institucionalizada, la que se comete creyendo servir a Dios. Número 18 – 1994/2, p. 7-17
PIXLEY, Jorge, Santiago y la iglesia de Jerusalén. Número 22 – 1995/3, p. 121-138
PIXLEY, Jorge, Mateo 24-25. El fin del mundo. Número 27 – 1997/2, p. 82-95
PIXLEY, Jorge/VAAGE, Leif E., El evangelio radical de Galilea; la fuente sinóptica Q (citado: según Lucas). Número 22 - 1995/3, p. 153-161
QUESADA, Luis, Devolviendo la Biblia al pueblo: hacia una práctica popular de la Biblia. Número 16 – 1993/3, p. 93-98
RAMÍREZ FERNÁNDEZ, Dagoberto, Violencia y testimonio profético. Número 2 – 1988/2, p. 69-107
RAMÍREZ FERNÁNDEZ, Dagoberto, La Biblia en Chile hoy. Una experiencia. Número 3 – 1989/1, p. 107-113
RAMÍREZ FERNÁNDEZ, Dagoberto, La idolatría del poder. La Iglesia confesante en la situación de Apocalipsis 13. Número 4 – 1989/2, p. 109-128
RAMÍREZ FERNÁNDEZ, Dagoberto, El juicio de Dios a las transnacionales. Apocalipsis 18. Números 5-6- 1990/1-2, p. 55-74
RAMÍREZ FERNÁNDEZ, Dagoberto, Compromiso y esperanza. Estudio sobre Marcos 13. Número 7 – 1990/3, p. 69-88
RAMÍREZ FERNÁNDEZ, Dagoberto, Militarismo y religión en el pueblo. Número 8 – 1991/1, p. 7-13
RAMÍREZ FERNÁNDEZ, Dagoberto, Evangelio y cultura. Estudio exegético-hermenéutico de Hechos de los Apóstoles, capítulo 15. Número 12 – 1992/2, p. 135-151
RAMÍREZ FERNÁNDEZ, Dagoberto, Machitún – La lucha por la vida. Número 26 – 1997/1, p. 89-95
RAMOS SALAZAR, Humberto, Biblia y cultura. Número 26 – 1997/1, p. 7-14
REIMER, Haroldo, Agentes y mecanismos de opresión y explotación en Amós. Número 12 – 1992/2, p. 69-81
REIMER, Haroldo, La necesidad de la monarquía para salvar al pueblo. Apuntamientos sobre la historia de José (Génesis 37-50). Número 23 – 1996/1, p. 64-74

REIMER, Haroldo, Ruina y reorganización - El conflicto campo-ciudad en Miqueas. Número 26 – 1997/1, p. 78-88
REYES ARCHILA, Francisco, Volver a ser como niños, una hermosa utopía. Número 24 – 1996/2, p. 49-66
REYES ARCHILA, Francisco, "Y al entrar en la casa, vieron al niño...". Un acercamiento al evangelio de Mateo a partir de los niños. Número 27 – 1997/2, p. 130-144
REYES ARCHILA, Francisco, Hermenéutica y exégesis: un diálogo necesario. Número 28 - 1997/3, p. 9-36
REYES ARCHILA, Francisco, Imaginación y exégesis. A propósito de una relectura de la Carta a Filemón desde lo infantil. Número 28 - 1997/3, p. 53-65
REYNÉS MATAS, Jaime, Fray Pedro de Córdoba y la lectura de la Biblia desde la doctrina o desde los oprimidos. Número 16 – 1993/3, p. 23-39
REYNÉS, Jaime, La Biblia de los conquistadores y de los vencidos. Número 12 – 1992/2, p. 27-47
RICHARD, Pablo, Lectura popular de la Biblia en América Latina. Hermenéutica de la liberación. Número 1 - 1988/1, p. 30-48.
RICHARD, Pablo, El pueblo de Dios contra el imperio. Daniel 7 en su contexto literario e histórico. Número 7 – 1990/3, p. 25-46
RICHARD, Pablo, Hermenéutica bíblica india. Revelación de Dios en las religiones indígenas y en la Biblia (Después de 500 años de dominación). Número 11 – 1992/1, p. 9-24
RICHARD, Pablo, Llaves para una re-lectura histórica y liberadora (Cuarto Evangelio y cartas). Número 17 – 1994/1, p. 7-33
RICHARD, Pablo, La práctica de Pablo: sus opciones fundamentales. Número 20 – 1995/1, p. 115-130
RICHARD, Pablo, Los diversos orígenes del cristianismo. Una visión de conjunto (30-70 dC). Número 22 – 1995/3, p. 7-20
RICHARD, Pablo, Interpretación bíblica desde las culturas indígenas (mayas, kunas y quichuas de América Latina). Número 26 – 1997/1, p. 45-59
RICHARD, Pablo, evangelio de Mateo: una visión global y liberadora. Número 27 – 1997/2, p. 7-27
RICHTER REIMER, Ivoni, Reconstruir historia de mujeres. Consideraciones acerca del trabajo y status de Lidia en Hechos 16. Número 4 - 1989/2, p. 47-59
RICHTER REIMER, Ivoni, Una esclava profetisa y misioneros cristianos. ¿Experiencia de liberación? Consideraciones sobre Hch 16,16-18. Número 12 – 1992/2, p. 117-133
RICHTER REIMER, Ivoni, Recordar, transmitir, actuar. Mujeres en los comienzos del cristianismo. Número 22 – 1995/3, p. 43-57
RICHTER REIMER, Ivoni, El poder de una protagonista – La oración de personas excluidas (Lucas 18,1-8). Número 25 – 1996/3, p. 59-68
RICHTER REIMER, Ivoni, "No temáis... Id a ver... y anunciad". Mujeres en el evangelio de Mateo. Número 27 – 1997/2, p. 145-161
RICHTER REIMER, Ivoni, La eficacia de la fe en la superación de desigualdades. Estudio exegético sobre la carta de Pablo a Filemón, Apia y Arquipo. Número 28 - 1997/3, p. 66-80

RIZZANTE GALLAZZI, Ana María, La joven sitiada. Una lectura de Judit a partir de Dina. Número 15 – 1993/2, p. 47-58
RIZZANTE GALLAZZI, Ana María, "Yo seré para él como aquella que da la paz". Número 21 – 1995/2, p. 91-101
RIZZANTE GALLAZZI, Ana María/GALLAZZI Sandro, La prueba de los ojos, la prueba de la casa, la prueba del sepulcro. Una llave de lectura del libro de Qohélet. Número 14 – 1993/1, p. 61-85
RODRÍGUEZ, Jorge Luis, La Biblia, la Reforma y los indios. Número 11 – 1992/1, p. 25-36
RUBEAUX, Francisco, El libro de la comunidad (Juan 13-17). Número 17 – 1994/1, p. 57-69
RUBEAUX, Francisco, Las raíces del Cuarto Evangelio. Número 22 – 1995/3, p. 58-70
RUQUOY, Pedro, Haití frente al mar (Éxodo 14,1-31). Número 19 – 1994/3, p. 93-101
SARAVIA, Javier, Nicaragua en la Biblia. Número 1 – 1988/1, p. 100-106
SARAVIA, Javier, Los refugiados guatemaltecos y su espiritualidad de resistencia. Número 13 – 1992/3, p. 105-110
SCHWANTES, Milton, Jacob el pequeño. Visiones en Amós 7-9. Número 1 - 1988/1, p. 87-99
SCHWANTES, Milton, "No extiendas tu mano contra el niño"(Observaciones sobre Génesis 21 y 22). Número 10 – 1991/3, p. 27-45
SCHWANTES, Milton, "Era un niño". Anotaciones sobre Oseas 11. Número 14 – 1993/1, p. 41-52
SCHWANTES, MILTON, "Estos son los descendientes de Teraj". Introducción a Génesis 12-25. Número 23 – 1996/1, p. 43-51
SEIBERT-CUADRA, Ute, La mujer en los evangelios sinópticos. Número 15 – 1993/2, p. 87-106
SEPÚLVEDA ALANCASTRO, Ricardo, El buen samaritano: parábola de la solidaridad. Número 16 – 1993/3, p. 59-71
SEPÚLVEDA ALANCASTRO, Ricardo, ¿Orar por los difuntos? ¡Idea piadosa y santa! (2M. 12,43-46). Número 16 - 1993/3, p. 99-102
SIQUEIRA, Tércio Machado, El proyecto sacerdotal aronita. Número 10 – 1991/3, p. 47-53
SNOEK, Juan, La ética apocalíptica: ¿esperar o actuar? Una relectura de Joel 1-2 desde Nicaragua. Número 7 – 1990/3, p. 103-111
SOARES, Sebastião A. Gameleira, Sofonías, hijo del negro, profeta de los pobres de la tierra. Número 3 – 1989/1, p. 25-30
SOUSA, Ágabo Borges de, Experiencias de la caminata. Éxodo 15-18. Número 23 – 1996/1, p. 88-98
SOUSA, Ágabo Borges de, El significado del verbo "plantar" en el libro de Jeremías: Yavé como agricultor. Número 24 – 1996/2, p. 25-34
STEPHANUS, Irene, Qohélet. Número 15 – 1993/2, p. 75-85
STRINGHINI, Pedro Luiz, La cuestión del sacrificio en la epístola a los Hebreos. Número 10 – 1991/3, p. 91-98
TAMEZ, Elsa, Elementos bíblicos que iluminan el camino de la comunidad cristiana. Un ejercicio hermenéutico de la carta de Santiago. Número 1 - 1988/1, p. 59-66

TAMEZ, Elsa, La elección como garantía de la inclusión. (Romanos 9-11). Número 12 – 1992/2, p. 153-166
TAMEZ, Elsa, Pautas hermenéuticas para comprender Ga. 3,28 y 1 Co. 14,34. Número 15 – 1993/2, p. 9-18
TAMEZ, Elsa, Biblia y 500 años. Número 16 – 1993/3, p. 7-22
TAMEZ, Elsa, ¿Cómo entender la carta a los Romanos? Número 20 – 1995/1, p. 75-98
TAMEZ, Elsa, La carta de Filemón en el conjunto de las cartas paulinas. Número 28 - 1997/3, p. 101-106
VAAGE, Leif E., "Amen a sus enemigos" y otras estrategias de resistencia. Número 9 – 1991/2, p. 81-96
VAAGE, Leif E., Redención y violencia: el sentido de la muerte de Cristo en Pablo. Número 18 – 1994/2, p. 133-153
VAAGE, Leif E., Desde la tormenta: el gemido de la creación y la respuesta de Dios a Job (Jb. 38,1-42,6). Número 21 – 1995/2, p. 73-90
VAAGE, Leif E., El cristianismo galileo y el evangelio radical de Q. Número 22 – 1995/3, p. 81-103
VAAGE, Leif E., Todavía. El sentido de los sueños interrumpidos en el Apocalipsis (7,1-17; 10,1-11,14). Número 24 – 1996/2, p. 98-106
VAAGE, Leif E., Jesús-economista en el evangelio de Mateo. Número 27 – 1997/2, p. 112-129
VAN EK, Gerardo, El Salmo 8. ¿Creación o liberación? Número 9 – 1991/2, p. 21-28
VASCONCELLOS, Pedro Lima, Una gravidez sospechosa, el mesianismo y la hermenéutica. Anotaciones sobre Mateo 1,18-25. Número 27 – 1997/2, p. 28-46
VÉLEZ, Neftalí, La lectura bíblica en las CEB's: 1 - 1988/1, p. 8-29.
VÉLEZ CHAVERRA, Neftalí, Reconstrucción e identidad (La alternativa de Esdras). Número 9 – 1991/2, p. 29-42
VÉLEZ CHAVERRA, Neftalí, Jesucristo "rescate por muchos". Visión anselmiana, religiosidad popular y perspectivas. Número 18 – 1994/2, p. 117-131
VÉLEZ CHAVERRA. Neftalí, Pedro Claver y los Cimarrones (Luchas paralelas en Cartagena durante el siglo XVII). Número 19 – 1994/3, p. 75-91
VENTURA, María Cristina/PICHARDO, Denise, Experiencia de lectura bíblica desde la perspectiva de la mujer negra. Número 25 – 1996/3, p. 77-85
VIEIRA DE MELLO, Agostinha, Mi amado. Número 15 – 1993/2, p. 7
VIEIRA SAMPAIO, Tania Mara, La desmilitarización y el rescate de la dignidad de la vida en Oseas. Número 8 – 1991/1, p. 83-96
VIEIRA SAMPAIO, Tania Mara, El cuerpo excluido de su dignidad. Una propuesta de lectura feminista de Oseas 4. Número 15 – 1993/2, p. 35-46
VIEIRA SAMPAIO, Tania Mara, Un éxodo entre muchos otros éxodos. La belleza de lo transitorio oscurecida por el discurso de lo permanente. Una lectura de Éxodo 1-15. Número 23 – 1996/1, p. 75-87
VILLAMÁN P., Marcos, Resurrección y reivindicación de la vida. Elementos para una lectura afrocaribeña del relato lucano. Número 19 – 1994/3, p. 1172-134
WALDMAN, Mauricio, Eco-kasher y oiko-menismo. Número 23 – 1996/1, p. 27-30
WEGNER, Uwe, Romanos 13,1-7: Los cristianos y las autoridades. Una lectura sociológica. Número 4 - 1989/2, p. 83-107
WEGNER, Uwe, Comunidad y autoridad en Filemón. Número 28 - 1997/3, p. 81-87

WEILER, Lucía, Jesús y la samaritana. Número 15 – 1993/2, p. 123-130
WHEELER, James, Amor que genera compromiso (Estudio de la estructura manifiesta de 1 Juan). Número 17 – 1994/1, p. 99-106
WINTERS, Alicia, Jonás y la liberación de Nínive. Número 9 – 1991/2, p. 43-56
WINTERS, Alicia, La sangre derramada por Manasés. Número 11 – 1992/1, p. 65-74
WINTERS, Alicia, La memoria subversiva de una mujer. 2 Samuel 21,1-14. Número 13 – 1992/3, p. 77-86
WINTERS, Alicia, Una vasija de aceite: Mujer, deudas y comunidad (2 Reyes 4,1-7). Número 14 – 1993/1, p. 53-59
WINTERS, Alicia, La mujer en el Israel pre-monárquico. Número 15 – 1993/2, p. 19-33
WINTERS, Alicia, El goel en el Antiguo Israel. Número 18 – 1994/2, p. 19-29
WOODRUFF, Archibald Mulford, La iglesia pre-paulina. Número 22 – 1995/3, p. 71-80
WYSSENBACH, Jean P., Trabaja en propagar la buena nueva. Número 1 – 1988/1, p. 107-110
ZABATIERO, Julio Paulo Tavares, ¡Yavé escucha el clamor! Una lectura de Génesis 4,1-16. Número 4 – 1989/2, p. 19-34

b. Indice temático

Apocalíptica

CROATTO, J. Severino, Apocalíptica y esperanza de los oprimidos (Contexto socio-político y cultural del género apocalíptico). Número 7 – 1990/3, p. 9-24
CROATTO, J. Severino, El discurso de los tiranos en textos proféticos y apocalípticos. Número 8 – 1991/1, p. 39-53
DE WIT, Hans, ¿Qué Dios os podrá librar de mis manos? (Releyendo Daniel 3). Número 2 – 1988/2, p. 33-57
MÍGUEZ, Néstor O., Para no quedar sin esperanza. La apocalíptica de Pablo en 1 Ts como lenguaje de esperanza. Número 7 – 1990/3, p. 47-67
MOLINA, Uriel, Dios, el proceso revolucionario y las elecciones del 25 de febrero de 1990. Número 7 – 1990/3, p. 113-120
NOGUEIRA, Paulo, La realización de la justicia de Dios en la historia. Número 11 – 1992/1, p. 113-121
PIXLEY, Jorge, Mateo 24-25. El fin del mundo. Número 27 – 1997/2, p. 82-95
RICHARD, Pablo, El pueblo de Dios contra el imperio. Daniel 7 en su contexto literario e histórico. Número 7 – 1990/3, p. 25-46
SNOEK, Juan, La ética apocalíptica: ¿esperar o actuar? Una relectura de Joel 1-2 desde Nicaragua. Número 7 – 1990/3, p. 103-111
VAAGE, Leif E., Todavía. El sentido de los sueños interrumpidos en el Apocalipsis (7,1-17; 10,1-11,14). Número 24 – 1996/2, p. 98-106

Las comunidades del Nuevo Testamento

LÓPEZ RIVERA, Francisco, "Unidad y pluralismo en la iglesia primitiva". Número 13 – 1992/3, p. 9-21

LÓPEZ, Ediberto, Los orígenes del cristianismo y el evangelio de Tomás. Número 22 – 1995/3, p. 139-152
MESTERS, Carlos/OROFINO, Francisco, Las primeras comunidades cristianas dentro de la coyuntura de la época. Las etapas de la historia del año 30 al 70 Número 22 – 1995/3, p. 32-42
NOGUEIRA, Paulo A. de Souza, La comunidad olvidada. Un estudio sobre el grupo de los helenistas en Hch 6,1-8,3. Número 22 – 1995/3, p. 104-120
PIXLEY, Jorge, Santiago y la iglesia de Jerusalén. Número 22 – 1995/3, p. 121-138
PIXLEY, Jorge/VAAGE, Leif E., El evangelio radical de Galilea; la fuente sinóptica Q (citado: según Lucas). Número 22 - 1995/3, p. 153-161
RICHARD, Pablo, Los diversos orígenes del cristianismo. Una visión de conjunto (30-70 dC). Número 22 – 1995/3, p. 7-20
RUBEAUX, Francisco, Las raíces del Cuarto Evangelio. Número 22 – 1995/3, p. 58-70
VAAGE, Leif E., El cristianismo galileo y el evangelio radical de Q. Número 22 – 1995/3, p. 81-103
WOODRUFF, Archibald Mulford, La iglesia pre-paulina. Número 22 – 1995/3, p. 71-80

Biblia y ecología

BARROS SOUZA, Marcelo de, La tierra y los cielos se casan en la alabanza. Los salmos y la ecología. Número 21 – 1995/2, p. 57-71
CÁRDENAS PALLARES, José, Ser libres como pájaros.Una meditación ecológica de Lucas 12,22-31. Número 21 – 1995/2, p. 115-125
CROATTO, J. Severino, La vida de la naturaleza en perspectiva bíblica. (Apuntes para una lectura ecológica de la Biblia. Número 21 – 1995/2, p. 47-55
GALLAZZI, Sandro, "Por medio de él, el designio de Dios ha de triunfar". Número 21 – 1995/2, p. 11-34
GEBARA, Ivone, El gemido de la creación y nuestros gemidos. Número 21 – 1995/2, p. 35-45
LUGO RODRÍGUEZ, Raúl H., Fin del mundo: ¿destrucción o recreación? (Estudio sobre la 2 Pe 3,5-13). Número 21 – 1995/2, p. 127-141
VAAGE, Leif E., Desde la tormenta: el gemido de la creación y la respuesta de Dios a Job (Jb. 38,1-42,6). Número 21 – 1995/2, p. 73-90
WALDMAN, Mauricio, Eco-kasher y oiko-menismo. Número 23 – 1996/1, p. 27-30

Contexto del Nuevo Testamento

MÍGUEZ, Néstor O., Los militares en la Palestina de Jesús. Número 8 – 1991/1, p. 15-25
MÍGUEZ, Néstor O., Jesús en la vida cotidiana. Número 14 – 1993/1, p. 87-100
MÍGUEZ, Néstor O., Contexto socio-cultural de Palestina. Número 22 – 1995/3, p. 21-31

Hermenéutica

COMBLIN, José, Los pobres como sujeto de la historia. Número 3 – 1989/1, p. 43-57
CROATTO, J. Severino, Violencia y desmesura del poder (reflexiones bíblicas). Número 2 – 1988/2, p. 9-18
CROATTO, J. Severino, La relectura del nombre de Yavé (reflexiones hermenéuticas sobre Ex 3,1-15 y 6,2-13). Número 4 – 1989/2, p. 7-15
CROATTO, J. Severino, La deuda en la reforma social de Nehemías (un estudio de Nehemías 5,1-19). Números 5-6 - 1990/1-2, p. 27-37
CROATTO, J. Severino, La vida de la naturaleza en perspectiva bíblica. (Apuntes para una lectura ecológica de la Biblia. Número 21 – 1995/2, p. 47-55
CROATTO, J. Severino, El propósito querigmático de la redacción del Pentateuco. Reflexiones sobre su estructura y teología. Número 23 – 1996/1, p. 9-16
CROATTO, J. Severino, El Deutero-Isaías, profeta de la utopía. Número 24 – 1996/2, p. 35-40
CROATTO, J. Severino, Simbólica cultural y hermenéutica bíblica. Número 26 – 1997/1, p. 67-77
De JONG, Stephan, "¡Quítate de mi sol!". Eclesiastés y la tecnocracia helenística. Número 11 – 1992/1, p. 75-85
GORGULHO, Gilberto, Sofonías y el valor histórico de los pobres. Número 3– 1989/1, p. 31-41
HINKELAMMERT, Franz J., La fe de Abraham y el Edipo occidental. Número 3 – 1989/1, p. 59-105
IRARRÁZAVAL, Diego, Lo comunal en la modernidad: una evaluación bíblica. Número 21 – 1995/2, p. 143-159
IRARRÁZAVAL, Diego, Interacción andina con la palabra de Dios. Número 26 – 1997/1, p. 60-66
LOPES, Mercedes, Alianza por la vida. Una lectura de Rut a partir de las culturas. Número 26 – 1997/1, p. 96-101
LÓPEZ, Rolando, Justicia, desarme y paz internacional (Is 2,2-4; Mi 4,1-4). Número 8 – 1991/1, p. 67-81
MENDOZA GUZMÁN, Alberta de Jesús, Tribalismo y nuestros pueblos de Abya Yala. Número 26 – 1997/1, p. 102-110
MEZZACASA, Florencio, Jesús, el Go'el. Número 18 – 1994/2, p. 65-86
MÍGUEZ, Néstor O., Lenguaje bíblico y lenguaje político. Número 4 - 1989/2, p. 65-81
MÍGUEZ, Néstor O., El Imperio y los pobres en el tiempo neotestamentario. Números 5-6- 1990/1-2, p. 87-101
MÍGUEZ, Néstor O., Las víctimas en el Apocalipsis. Estudio de Apocalipsis 5 tras 500 años de
incorporación de América Latina al dominio occidental. Número 12 – 1992/2, p. 167-185
MO SUNG, Jung, La lucha contra la deuda externa: ¿crítica profética o apocalíptica? Números 5-6- 1990/1-2, p. 45-54
PIXLEY, Jorge, Oseas: una nueva propuesta de lectura desde América Latina. Número 1 - 1988/1, p. 67-86

PIXLEY, Jorge, ¿Exige el Dios verdadero sacrificios cruentos? Número 2 – 1988/2, p. 109-131
PIXLEY, Jorge, Un llamado a lanzar las redes. El nuevo Protestantismo y la lectura popular de la Biblia. Número 10 – 1991/3, p. 99-107
PIXLEY, Jorge, Las Escrituras no tienen dueño: son también para las víctimas. Número 11 – 1992/1, p. 123-132
PIXLEY, Jorge, La violencia legal, violencia institucionalizada, la que se comete creyendo servir a Dios. Número 18 – 1994/2, p. 7-17
QUESADA, Luis, Devolviendo la Biblia al pueblo: hacia una práctica popular de la Biblia. Número 16 – 1993/3, p. 93-98
RAMÍREZ FERNÁNDEZ, Dagoberto, Violencia y testimonio profético. Número 2 – 1988/2, p. 69-107
RAMÍREZ FERNÁNDEZ, Dagoberto, La Biblia en Chile hoy. Una experiencia. Número 3 – 1989/1, p. 107-113
RAMÍREZ FERNÁNDEZ, Dagoberto, Machitún – La lucha por la vida. Número 26 – 1997/1, p. 89-95
RAMOS SALAZAR, Humberto, Biblia y cultura. Número 26 – 1997/1, p. 7-14
REYNÉS MATAS, Jaime, Fray Pedro de Córdoba y la lectura de la Biblia desde la doctrina o desde los oprimidos. Número 16 – 1993/3, p. 23-39
RICHARD, Pablo, Lectura popular de la Biblia en América Latina. Hermenéutica de la liberación. Número 1 - 1988/1, p. 30-48.
RICHARD, Pablo, Evangelio de Mateo: una visión global y liberadora. Número 27 – 1997/2, p. 7-27
SARAVIA, Javier, Nicaragua en la Biblia. Número 1 – 1988/1, p. 100-106
SARAVIA, Javier, Los refugiados guatemaltecos y su espiritualidad de resistencia. Número 13 – 1992/3, p. 105-110
SOARES, Sebastião A. Gameleira, Sofonías, hijo del negro, profeta de los pobres de la tierra. Número 3 –
TAMEZ, Elsa, Elementos bíblicos que iluminan el camino de la comunidad cristiana. Un ejercicio hermenéutico de la carta de Santiago. Número 1 - 1988/1, p. 59-66
TAMEZ, Elsa, Pautas hermenéuticas para comprender Ga. 3,28 y 1 Co. 14,34. Número 15 – 1993/2, p. 9-18
TAMEZ, Elsa, Biblia y 500 años. Número 16 – 1993/3, p. 7-22
VAAGE, Leif E., Redención y violencia: el sentido de la muerte de Cristo en Pablo. Número 18 – 1994/2, p. 133-153
VÉLEZ, Neftalí, La lectura bíblica en las CEB's: 1 - 1988/1, p. 8-29.
VÉLEZ CHAVERRA, Neftalí, Jesucristo "rescate por muchos". Visión anselmiana, religiosidad popular y perspectivas. Número 18 – 1994/2, p. 117-131
VIEIRA SAMPAIO, Tania Mara, El cuerpo excluido de su dignidad. Una propuesta de lectura feminista de Oseas 4. Número 15 – 1993/2, p. 35-46
VIEIRA SAMPAIO, Tania Mara, Un éxodo entre muchos otros éxodos. La belleza de lo transitorio oscurecida por el discurso de lo permanente. Una lectura de Éxodo 1-15. Número 23 – 1996/1, p. 75-87

Hermenéutica y los niños

CARDOSO PEREIRA, Nancy, La profecía y lo cotidiano. La mujer y el niño en el ciclo del profeta Eliseo. Número 14 – 1993/1, p. 7-21
CARDOSO PEREIRA, Nancy, El Mesías siempre debe ser niño. Número 24 – 1996/2, p. 17-24
CARDOSO PEREIRA, Nancy/TORRES, Luis, La deuda externa y los niños. Nuestros hijos e hijas son tan buenos como los de ellos (Una experiencia). Números 5/6 - 1990/1-2, p. 103-114
REYES ARCHILA, Francisco, Volver a ser como niños, una hermosa utopía. Número 24 – 1996/2, p. 49-66
REYES ARCHILA, Francisco, "Y al entrar en la casa, vieron al niño...". Un acercamiento al evangelio de Mateo a partir de los niños. Número 27 – 1997/2, p. 130-144

Hermenéutica feminista

BRANCHER, Mercedes, De los ojos de Agar a los ojos de Dios. Génesis 16,1-16. Número 25 – 1996/3, p. 11-27
CÁRDENAS PALLARES, José, La mujer en San Lucas. Relectura de un mestizo. Número 11 – 1992/1, p. 105-112
CARDOSO PEREIRA, Nancy, Ah... Amor en delicias. Número 15 – 1993/2, p. 59-54
CARDOSO PEREIRA, Nancy, Pautas para una hermenéutica feminista de la liberación. Número 25 - 1996/3, p. 5-10
CARDOSO PEREIRA, Nancy, Prostitutas-madres-mujeres. Obsesiones y profecías en 1 Reyes 3,16-28. Número 25 – 1996/3, p. 28-40
ESTÉVEZ, Elisa, La mujer en la tradición del discípulo amado. Número 17 – 1994/1, p. 87-98
FOULKES, Irene, Pablo: ¿un militante misógino? Teoría de género y relectura bíblica. Número 20 – 1995/1, p. 149-164
FOULKES, Irene, Invisibles y desaparecidas: rescatar la historia de las anónimas. Número 25 – 1996/3, p. 41-51
JARSCHEL, Haidi, Vientre, casa, tierra: Espacios de la historiografía sexuada. Número 23 – 1996/1, p. 52-63
LOPES TORRES, Mercedes, Mujeres que se inventan salidas (Mateo 1,1-17). Número 25 - 1996/3, p. 52-68
MÉNDEZ-PEÑATE, Adriana, ¿Una espiritualidad para la mujer? Número 13 – 1992/3, p. 87-103
NAVIA VELASCO, Carmiña, La mujer en la Biblia: opresión y liberación. Número 9 – 1991/2, p. 57-79
NAVIA VELASCO, Carmiña, Jesús libera una mujer. Número 18 – 1994/2, p. 111-116
NAVIA VELASCO, Carmiña, La Biblia leída por mujeres. Número 25 – 1996/3, p. 87-99
PERTUZ, Maribel, La evangelización de la resurrección en el cuarto evangelio. Número 25 – 1996/3, p. 69-76
RICHTER REIMER, Ivoni, El poder de una protagonista – La oración de personas excluidas (Lucas 18,1-8). Número 25 – 1996/3, p. 59-68

RICHTER REIMER, Ivoni, "No temáis... Id a ver... y anunciad". Mujeres en el evangelio de Mateo. Número 27 – 1997/2, p. 145-161
RICHTER REIMER, Ivoni, La eficacia de la fe en la superación de desigualdades. Estudio exegético sobre la carta de Pablo a Filemón, Apia y Arquipo. Número 28 - 1997/3, p. 66-80
RIZZANTE GALLAZZI, Ana María, La joven sitiada. Una lectura de Judit a partir de Dina. Número 15 – 1993/2, p. 47-58
RIZZANTE GALLAZZI, Ana María, "Yo seré para él como aquella que da la paz". Número 21 – 1995/2, p. 91-101
SEIBERT-CUADRA, Ute, La mujer en los evangelios sinópticos. Número 15 – 1993/2, p. 87-106
VENTURA, María Cristina/PICHARDO, Denise, Experiencia de lectura bíblica desde la perspectiva de la mujer negra. Número 25 – 1996/3, p. 77-85
VIEIRA SAMPAIO, Tania Mara, El cuerpo excluido de su dignidad. Una propuesta de lectura feminista de Oseas 4. Número 15 – 1993/2, p. 35-46
VILLAMÁN P., Marcos, Resurrección y reivindicación de la vida. Elementos para una lectura afrocaribeña del relato lucano. Número 19 – 1994/3, p. 1172-134
WEILER, Lucía, Jesús y la samaritana. Número 16 – 1993/2, p. 123-130
WINTERS, Alicia, La memoria subversiva de una mujer. 2 Samuel 21,1-14. Número 13 – 1992/3, p. 77-86
WINTERS, Alicia, Una vasija de aceite: Mujer, deudas y comunidad (2 Reyes 4,1-7). Número 14 – 1993/1, p. 53-59
WINTERS, Alicia, La mujer en el Israel pre-monárquico. Número 15 – 1993/2, p. 19-33

Hermenéutica feminista y del niño

CARDOSO PEREIRA, Nancy, La profecía y lo cotidiano. La mujer y el niño en el ciclo del profeta Eliseo. Número 14 – 1993/1, p. 7-21

Hermenéutica indígena

ARROBO RODAS, Nelly, Lectura de la Biblia desde y con el indio. Número 9 – 1991/2, p. 135-148
CALVILLO ESPARZA, José Luis, Palabra de Yavé: de Ezequiel a Chiapas. Número 26 – 1997/1, p. 111-122
CARRASCO A., Victoria, Antropología indígena y bíblica. "Chaquiñan" andino y Biblia. Número 26 – 1997/1, p. 24-44
CROATTO, J. Severino, La destrucción de los símbolos de los dominados. Número 11 – 1992/1, p. 37-48
CROATTO, J. Severino, Simbólica cultural y hermenéutica bíblica. Número 26 – 1997/1, p. 67-77
LÓPEZ HERNÁNDEZ, Eleazar, Pueblos de la Biblia y pueblos indios de hoy. Una reflexión de fe para servidores de los pueblos indígenas. Número 26 – 1997/1, p. 15-23
REYNÉS, Jaime, La Biblia de los conquistadores y de los vencidos. Número 12 – 1992/2, p. 27-47

RICHARD, Pablo, Hermenéutica bíblica india. Revelación de Dios en las religiones indígenas y en la Biblia (Después de 500 años de dominación). Número 11 – 1992/1, p. 9-24

RICHARD, Pablo, Interpretación bíblica desde las culturas indígenas (mayas, kunas y quichuas de América Latina). Número 26 – 1997/1, p. 45-59

RODRÍGUEZ, Jorge Luis, La Biblia, la Reforma y los indios. Número 11 – 1992/1, p. 25-36

Hermenéutica y negritud

CELA, Jorge, Cuerpo y solidaridad. Número 19 – 1994/3, p. 63-73

FRISOTTI, Heitor, Pueblo negro y Biblia: reconquista histórica. Número 19 – 1994/3, p. 47-62

KING, Dennis A., Aporte de la hermenéutica bíblica de los grandes predicadores negros. Número 19 – 1994/3, p. 29-35

LIMA SILVA, Silvia Regina de, "Hay zapatos viejos que hacen callos en los pies". Ensayo de relectura bíblica a partir de la realidad afroamericana y caribeña. Número 19 – 1994/3, p. 37-45

MATTOS, Paulo Ayres, El derecho de ser diferente. Número 19 – 1994/3, p. 19-27

PIRES, José María, "Yo oí el clamor de este pueblo". Reflexión bíblico-histórica sobre la resistencia de los negros en la América colonial. Número 19 – 1994/3, p. 9-17

RUQUOY, Pedro, Haití frente al mar (Éxodo 14,1-31). Número 19 – 1994/3, p. 93-101

VÉLEZ CHAVERRA. Neftalí, Pedro Claver y los Cimarrones (Luchas paralelas en Cartagena durante el siglo XVII). Número 19 – 1994/3, p. 75-91

VENTURA, María Cristina/PICHARDO, Denise, Experiencia de lectura bíblica desde la perspectiva de la mujer negra. Número 25 – 1996/3, p. 77-85

VILLAMÁN P., Marcos, Resurrección y reivindicación de la vida. Elementos para una lectura afrocaribeña del relato lucano. Número 19 – 1994/3, p. 1172-134

Historia del segundo templo

GALLAZZI, Sandro, De nada vale la grasa de los holocaustos. Una crítica al sacrificio del segundo templo. Número 10 – 1991/3, p. 55-69

Movimientos populares

MESTERS, Carlos, Los profetas Juan y Jesús y otros líderes populares de aquella época. Número 1 - 1988/1, p. 49-58

c. Libros bíblicos

Antiguo Testamento

Pentateuco

ANDIÑACH, Pablo R., El Pentateuco y sus proyecciones teológicas. Número 23 – 1996/1, p. 23-26

BARROS SOUZA, Marcelo de, Testimonio y utopía – Cuando la Torá y la tierra se encuentren. Número 24 – 1996/2, p. 41-48
BRANCHER, Mercedes, De los ojos de Agar a los ojos de Dios. Génesis 16,1-16. Número 25 – 1996/3, p. 11-27
CARDOSO PEREIRA, Nancy, Comida, sexo y salud. Leyendo el Levítico en América Latina. Número 23 – 1996/1, p. 127-152
CROATTO, J. Severino, La relectura del nombre de Yavé (reflexiones hermenéuticas sobre Ex 3,1-15 y 6,2-13). Número 4 – 1989/2, p. 7-15
CROATTO, J. Severino, El propósito querigmático de la redacción del Pentateuco. Reflexiones sobre su estructura y teología. Número 23 – 1996/1, p. 9-16
CROATTO, J. Severino, El mito como interpretación de la realidad. Consideraciones sobre la función del lenguaje de estructura mítica en el Pentateuco. Número 23 – 1996/1, p. 17-22
DREHER, Carlos A., Las uvas del vecino. Número 14 – 1993/1, p. 23-39
GALLAZZI, Sandro, El proyecto sadocita del segundo templo. Éxodo 24-40. Número 23 – 1996/1, p. 118-126
GALLAZZI, Sandro, La sociedad perfecta según los sadocitas. El libro de los Números. Número 23 – 1996/1, p. 153-167
GORGULHO, Gilberto, La historia primitiva. Génesis 1-11. Número 23 – 1996/1, p. 31-42
JARSCHEL, Haidi, Vientre, casa, tierra: Espacios de la historiografía sexuada. Número 23 – 1996/1, p. 52-63
MESTERS, Carlos, El libro de la Alianza en la vida del pueblo de Dios. Número 23 – 1996/1, p. 99-117
NAKANOSE, Shigeyuki, Para entender el libro del Deuteronomio. ¿Una ley a favor de la vida? Número 23 – 1996/1, p. 168-184
OROFINO, Francisco R., "Contigo golpearé al caballo y al caballero, al carro y al conductor". Número 4 - 1989/2, p. 35-46
REIMER, Haroldo, La necesidad de la monarquía para salvar al pueblo. Apuntamientos sobre la historia de José (Génesis 37-50). Número 23 – 1996/1, p. 64-74
RUQUOY, Pedro, Haití frente al mar (Éxodo 14,1-31). Número 19 – 1994/3, p. 93-101
SCHWANTES, Milton, "No extiendas tu mano contra el niño"(Observaciones sobre Génesis 21 y 22). Número 10 – 1991/3, p. 27-45
SCHWANTES, MILTON, "Estos son los descendientes de Teraj". Introducción a Génesis 12-25. Número 23 – 1996/1, p. 43-51
SIQUEIRA, Tércio Machado, El proyecto sacerdotal aronita. Número 10 – 1991/3, p. 47-53
SOUSA, Ágabo Borges de, Experiencias de la caminata. Éxodo 15-18. Número 23 – 1996/1, p. 88-98
VIEIRA SAMPAIO, Tania Mara, Un éxodo entre muchos otros éxodos. La belleza de lo transitorio oscurecida por el discurso de lo permanente. Una lectura de Éxodo 1-15. Número 23 – 1996/1, p. 75-87
WINTERS, Alicia, El goel en el Antiguo Israel. Número 18 – 1994/2, p. 19-29
ZABATIERO, Julio Paulo Tavares, ¡Yavé escucha el clamor! Una lectura de Génesis 4,1-16. Número 4 – 1989/2, p. 19-34

Libros históricos

ARANGO L., José Roberto, La utopía enterrada. Negación del ideal social en la monarquía de Israel. Número 24 - 1996/2, p. 7-16
CARDOSO PEREIRA, Nancy, La profecía y lo cotidiano. La mujer y el niño en el ciclo del profeta Eliseo. Número 14 – 1993/1, p. 7-21
CARDOSO PEREIRA, Nancy, Prostitutas-madres-mujeres. Obsesiones y profecías en 1 Reyes 3,16-28. Número 25 – 1996/3, p. 28-40
CROATTO, J. Severino, La deuda en la reforma social de Nehemías (un estudio de Nehemías 5,1-19). Números 5-6 - 1990/1-2, p. 27-37
DOBBERAHN, Friedrich Erich, Una antigua lectura alternativa a la revuelta de las tribus del norte contra la dinastía davídica después de la muerte de Salomón. Número 19 – 1994/3, p. 103-115
DREHER, Carlos A., Salomón y los trabajadores. Números 5-6- 1990/1-2, p. 15-25
DREHER, Carlos A., Josué: ¿modelo de conquistador? Número 12 – 1992/2, p. 49-67
GALLAZZI, Sandro, "Celebramos las justicias de Yavé" (Libro de Josué). Número 2 - 1988/2, p. 19-31
GARMUS, Ludovico, El imperialismo: estructura de dominación. Número 3 – 1989/1, p. 7-23
LOPES TORRES, Mercedes, Mujeres que se inventan salidas (Mateo 1,1-17). Número 25 - 1996/3, p. 52-68
LÓPEZ, Rolando, Redención de la tierra y del pueblo. Número 18 – 1994/2, p. 31-42
VÉLEZ CHAVERRA, Neftalí, Reconstrucción e identidad (La alternativa de Esdras). Número 9 – 1991/2, p. 29-42
WINTERS, Alicia, La sangre derramada por Manasés. Número 11 – 1992/1, p. 65-74
WINTERS, Alicia, La memoria subversiva de una mujer. 2 Samuel 21,1-14. Número 13 – 1992/3, p. 77-86
WINTERS, Alicia, Una vasija de aceite: Mujer, deudas y comunidad (2 Reyes 4,1-7). Número 14 – 1993/1, p. 53-59
WINTERS, Alicia, La mujer en el Israel pre-monárquico. Número 15 – 1993/2, p. 19-33

Profetas

ARANGO L., José Roberto, Opresión y profanación del santo nombre de Dios. Estudio del vocabulario de Am 2,7b. Número 11 - 1992/1, p. 49-63
ARANGO L., José Roberto, Dios solidario con su pueblo. El Go'el en el Déutero-Isaías. Número 18 – 1994/2, p. 55-64
CALVILLO ESPARZA, José Luis, Palabra de Yavé: de Ezequiel a Chiapas. Número 26 – 1997/1, p. 111-122
CROATTO, J. Severino, Una liturgia fúnebre por la caída del tirano. Exégesis de Isaías 14,4b-23. Número 2 - 1988/2, p. 59-67
CROATTO, J. Severino, El discurso de los tiranos en textos proféticos y apocalípticos. Número 8 – 1991/1, p. 39-53
CROATTO, J. Severino, La vida de la naturaleza en perspectiva bíblica. (Apuntes para una lectura ecológica de la Biblia. Número 21 – 1995/2, p. 47-55

CROATTO, J. Severino, El Deutero-Isaías, profeta de la utopía. Número 24 – 1996/2, p. 35-40
DREHER, Carlos A., La economía en el libro de Joel. Número 10 – 1991/3, p. 71-82
FRADES GASPAR, Eduardo, El uso de G'L en los profetas pre-exílicos. Número 18 – 1994/2, p. 43-53
GALLAZZI, Sandro, "Por medio de él, el designio de Dios ha de triunfar". Número 21 – 1995/2, p. 11-34
GORGULHO, Gilberto, Sofonías y el valor histórico de los pobres. Número 3– 1989/1, p. 31-41
LÓPEZ, Rolando, Justicia, desarme y paz internacional (Is 2,2-4; Mi 4,1-4). Número 8 – 1991/1, p. 67-81
MOLINA, Uriel, Apocalipse na Nicarágua (Isaías 26,16-19) – Deus, o processo revolucionário e as eleições de 25 de fevereiro de 1990. Número 7 – 1990/3, p. 97-103
PIXLEY, Jorge, Oseas: una nueva propuesta de lectura desde América Latina. Número 1 - 1988/1, p. 67-86
REIMER, Haroldo, Agentes y mecanismos de opresión y explotación en Amós. Número 12 – 1992/2, p. 69-81
REIMER, Haroldo, Ruina y reorganización - El conflicto campo-ciudad en Miqueas. Número 26 – 1997/1, p. 78-88
SCHWANTES, Milton, Jacob el pequeño. Visiones en Amós 7-9. Número 1 - 1988/1, p. 87-99
SCHWANTES, Milton, "Era un niño". Anotaciones sobre Oseas 11. Número 14 – 1993/1, p. 41-52
SNOEK, Juan, La ética apocalíptica: ¿esperar o actuar? Una relectura de Joel 1-2 desde Nicaragua. Número 7 – 1990/3, p. 103-111
SOARES, Sebastião A. Gameleira, Sofonías, hijo del negro, profeta de los pobres de la tierra. Número 3 – 1989/1, p. 25-30
SOUSA, Ágabo Borges de, El significado del verbo "plantar" en el libro de Jeremías: Yavé como agricultor. Número 24 – 1996/2, p. 25-34
VIEIRA SAMPAIO, Tania Mara, La desmilitarización y el rescate de la dignidad de la vida en Oseas. Número 8 – 1991/1, p. 83-96
VIEIRA SAMPAIO, Tania Mara, El cuerpo excluido de su dignidad. Una propuesta de lectura feminista de Oseas 4. Número 15 – 1993/2, p. 35-46
WINTERS, Alicia, Jonás y la liberación de Nínive. Número 9 – 1991/2, p. 43-56

Salmos

BARROS SOUZA, Marcelo de, La oración fuerte del lamento y la resistencia del Pueblo de Dios (Un ángulo de abordaje del libro de los Salmos). Número 13 – 1992/3, p. 57-70
BARROS SOUZA, Marcelo de, La tierra y los cielos se casan en la alabanza. Los salmos y la ecología. Número 21 – 1995/2, p. 57-71
BARROS SOUZA, Marcelo de, Testimonio y utopía – Cuando la Torá y la tierra se encuentren. Número 24 – 1996/2, p. 41-48
VAN EK, Gerardo, El Salmo 8. ¿Creación o liberación? Número 9 – 1991/2, p. 21-28

Sapienciales

De JONG, Stephan, "¡Quítate de mi sol!". Eclesiastés y la tecnocracia helenística. Número 11 – 1992/1, p. 75-85
LÓPEZ, Rolando, La liberación de los oprimidos, ideal y práctica sapiencial. Número 9 – 1991/2, p. 7-20
LÓPEZ, Rolando, La liberación de los oprimidos, ideal y práctica sapiencial. Número 9 – 1991/2, p. 7-20
RIZZANTE GALLAZZI, Ana María/GALLAZZI Sandro, La prueba de los ojos, la prueba de la casa, la prueba del sepulcro. Una llave de lectura del libro de Qohélet. Número 14 – 1993/1, p. 61-85
STEPHANUS, Irene, Qohelet. Número 15 – 1993/2, p. 75-85
VAAGE, Leif E., Desde la tormenta: el gemido de la creación y la respuesta de Dios a Job (Jb. 38,1-42,6). Número 21 – 1995/2, p. 73-90

Cantar de los Cantares

CARDOSO PEREIRA, Nancy, Ah... Amor en delicias. Número 15 – 1993/2, p. 59-54
RIZZANTE GALLAZZI, Ana María, "Yo seré para él como aquella que da la paz". Número 21 – 1995/2, p. 91-101

Daniel

De WIT, Hans, ¿Qué Dios os podrá librar de mis manos? (Releyendo Daniel 3). Número 2 – 1988/2, p. 33-57
RICHARD, Pablo, El pueblo de Dios contra el imperio. Daniel 7 en su contexto literario e histórico. Número 7 – 1990/3, p. 25-46

1 Macabeos

GALLAZZI, Sandro, Es mejor morir en batalla que ver la desgracia de nuestro pueblo. El ejército popular en 1 Macabeos. Número 8 – 1991/1, p. 55-66
GALLAZZI, Sandro, "Mis hijos y yo caminaremos en la alianza de nuestros padres" (1 M 2,20). Confrontación entre el campesinado judío y el helenismo. Número 11 – 1992/1, p. 87-104

Nuevo Testamento

Evangelios

De la TORRE GUERRERO, Gonzalo M., Las parábolas como expresión simbólica de la liberación (Primer acercamiento al tema). Número 9 – 1991/2, p. 113-133
De la TORRE GUERRERO, Gonzalo M., Solidaridad, goelazgo y parábola. Las parábolas, expresión y escuela de goelazgo. Número 18 – 1994/2, p. 87-110
ESTÉVEZ, Elisa, Convertir el universo en una casa solidaria. Número 21 – 1995/2, p. 103-114

GALLAZZI, Sandro, El Reino de Dios ha llegado. Número 24 – 1996/2, p. 67-97
GORGULHO, Gilberto, A religião da violência e o evangelho. Número 10 – 1991/3, p. 19-23
MESTERS, Carlos, La práctica evangelizadora de Jesús revelada en los evangelios. Número 12 – 1992/2, p. 9-25
MEZZACASA, Florencio, Jesús, el Go'el. Número 18 – 1994/2, p. 65-86
MÍGUEZ, Néstor O., Jesús en la vida cotidiana. Número 14 – 1993/1, p. 87-100
PIXLEY, Jorge/VAAGE, Leif E., El evangelio radical de Galilea; la fuente sinóptica Q (citado: según Lucas). Número 22 - 1995/3, p. 153-161
SEIBERT-CUADRA, Ute, La mujer en los evangelios sinópticos. Número 15 – 1993/2, p. 87-106
VAAGE, Leif E., "Amen a sus enemigos" y otras estrategias de resistencia. Número 9 – 1991/2, p. 81-96
VAAGE, Leif E., El cristianismo galileo y el evangelio radical de Q. Número 22 – 1995/3, p. 81-103

Evangelios - Mateo

BRAVO GALLARDO, Carlos, Mateo: Buenas Nuevas para los pobres-perseguidos. Número 13 – 1992/3, p. 29-44
CÁRDENAS PALLARES, José, Reino de Dios o reino del dinero. Números 5-6-1990/1-2, p. 75-85
CÁRDENAS PALLARES, José, Lo propio de San Mateo en el relato de la pasión. Número 27 – 1997/2, p. 96-111
FOULKES B., Ricardo, La familia de Jesús (Mateo 12,46-50). Número 27 – 1997/2, p. 55-65
GUTIÉRREZ, Gustavo, Gratuidad y fraternidad. Mateo 18. Número 27 – 1997/2, p. 75-81
LOCKMANN, Paulo, Perdónanos nuestras deudas. Una meditación sobre la oración: una forma de lucha y resistencia a la opresión. Números 5-6- 1990/1-2, p. 7-14
LOCKMANN, Paulo, La crítica de Jesús. Número 10 – 1991/3, p. 83-90
LOCKMANN, Paulo, Una lectura del Sermón del Monte (Mateo 5-7). El Sermón del Monte en el evangelio de Mateo. Número 27 – 1997/2, p. 47-54
LOPES TORRES, Mercedes, Mujeres que se inventan salidas (Mateo 1,1-17). Número 25 - 1996/3, p. 52-68
NOGUEIRA, Paulo, Pedro, la piedra y la autoridad fundante en el cristianismo primitivo. Número 27 – 1997/2, p. 66-74
RICHARD, Pablo, Evangelio de Mateo: una visión global y liberadora. Número 27 – 1997/2, p. 7-27
PIXLEY, Jorge, Mateo 24-25. El fin del mundo. Número 27 – 1997/2, p. 82-95
REYES ARCHILA, Francisco, "Y al entrar en la casa, vieron al niño...". Un acercamiento al evangelio de Mateo a partir de los niños. Número 27 – 1997/2, p. 130-144
RICHTER REIMER, Ivoni, "No temáis... Id a ver... y anunciad". Mujeres en el evangelio de Mateo. Número 27 – 1997/2, p. 145-161

VAAGE, Leif E., Jesús-economista en el evangelio de Mateo. Número 27 – 1997/2, p. 112-129
VASCONCELLOS, Pedro Lima, Una gravidez sospechosa, el mesianismo y la hermenéutica. Anotaciones sobre Mateo 1,18-25. Número 27 – 1997/2, p. 28-46

Evangelios - Marcos

CÁRDENAS PALLARES, José, "La incómoda moral de Jesús" (Mc 12,28-34). Número 13 – 1992/3, p. 23-28
MURDOCK P., William, La Theologia Crucis Marci desde la encrucijada de América Latina (Ensayo sobre la teología del evangelio según San Marcos). Número 9 – 1991/2, p. 97-111
RAMÍREZ FERNÁNDEZ, Dagoberto, Compromiso y esperanza. Estudio sobre Marcos 13. Número 7 – 1990/3, p. 69-88

Evangelios - Lucas

CÁRDENAS PALLARES, José, La mujer en San Lucas. Relectura de un mestizo. Número 11 – 1992/1, p. 105-112
CÁRDENAS PALLARES, José, Algunos consejos que no son tan naturales, ni tan colmilludos como parecen (Lc 14,7-14). Número 14 – 1993/1, p. 101-107
CÁRDENAS PALLARES, José, Ser libres como pájaros.Una meditación ecológica de Lucas 12,22-31. Número 21 – 1995/2, p. 115-125
CASTELLANOS, René, El amor subversivo en el evangelio de Lucas. Número 12 – 1992/2, p. 83-115
KRÜGER, René, La proclama de una inversión total. La estructuración de Lucas 6,20-26. Número 8 – 1991/1, p. 27-38
RICHTER REIMER, Ivoni, El poder de una protagonista – La oración de personas excluidas (Lucas 18,1-8). Número 25 – 1996/3, p. 59-68
SEPÚLVEDA ALANCASTRO, Ricardo, El buen samaritano: parábola de la solidaridad. Número 16 – 1993/3, p. 59-71
VILLAMÁN P., Marcos, Resurrección y reivindicación de la vida. Elementos para una lectura afrocaribeña del relato lucano. Número 19 – 1994/3, p. 1172-134

Evangelios - Juan

CÁRDENAS PALLARES, José, Jesús, la luz que ilumina y que pone en evidencia (Jn 9,1-41). Número 17 – 1994/1, p. 47-56
CROATTO, J. Severino, Jesús a la luz de las tradiciones del Éxodo (La oposición Moisés/Jesús en Jn 6). Número 17 – 1994/1, p. 35-45
ESTÉVEZ, Elisa, La mujer en la tradición del discípulo amado. Número 17 – 1994/1, p. 87-98
KONINGS, Johan, "Mi reino no es de este mundo": ¿De qué se trata? Número 17 – 1994/1, p. 71-85
NAVIA VELASCO, Carmiña, Jesús libera una mujer. Número 18 – 1994/2, p. 111-116
PERTUZ, Maribel, La evangelización de la resurrección en el cuarto evangelio. Número 25 – 1996/3, p. 69-76

RICHARD, Pablo, Llaves para una re-lectura histórica y liberadora (Cuarto Evangelio y cartas). Número 17 – 1994/1, p. 7-33
RUBEAUX, Francisco, El libro de la comunidad (Juan 13-17). Número 17 – 1994/1, p. 57-69
RUBEAUX, Francisco, Las raíces del Cuarto Evangelio. Número 22 – 1995/3, p. 58-70
WEILER, Lucía, Jesús y la samaritana. Número 16 – 1993/2, p. 123-130

Hechos de los Apóstoles

RAMÍREZ FERNÁNDEZ, Dagoberto, Evangelio y cultura. Estudio exegético-hermenéutico de Hechos de los Apóstoles, capítulo 15. Número 12 – 1992/2, p. 135-151
RICHTER REIMER, Ivoni, Reconstruir historia de mujeres. Consideraciones acerca del trabajo y status de Lidia en Hechos 16. Número 4 - 1989/2, p. 47-59
RICHTER REIMER, Ivoni, Una esclava profetisa y misioneros cristianos. ¿Experiencia de liberación? Consideraciones sobre Hch 16,16-18. Número 12 – 1992/2, p. 117-133

Cartas paulinas

COMBLIN, José, Pablo y la cruz de Jesús. Número 20 – 1995/1, p. 65-73
COMBLIN. José. Fe y libertad en la carta de Filemón. Número 28 - 1997/3, p. 97-100
FOULKES, Irene, Conflictos en Corinto: las mujeres en una iglesia primitiva. Número 15 – 1993/2, p. 107-122
FOULKES, Irene, Pablo: ¿un militante misógino? Teoría de género y relectura bíblica. Número 20 – 1995/1, p. 149-164
GAMELEIRA SOARES, Sebastião A., Relectura de Pablo. Desafío para la Iglesia. Número 20 – 1995/1, p. 35-64
LÓPEZ, Rolando, La cruz en 1 y 2 Corintios. Cartas desde las prácticas de las comunidades. Número 20 – 1995/1, p. 99-113
MÍGUEZ, Néstor O., Para no quedar sin esperanza. La apocalíptica de Pablo en 1 Ts como lenguaje de esperanza. Número 7 – 1990/3, p. 47-67
MÍGUEZ, Néstor O., Pablo, el compromiso de la fe. Para una "Vida de Pablo". Número 20 – 1995/1, p. 7-33
RICHARD, Pablo, La práctica de Pablo: sus opciones fundamentales. Número 20 – 1995/1, p. 115-130
TAMEZ, Elsa, La elección como garantía de la inclusión. (Romanos 9-11). Número 12 – 1992/2, p. 153-166
TAMEZ, Elsa, Pautas hermenéuticas para comprender Ga. 3,28 y 1 Co. 14,34. Número 15 – 1993/2, p. 9-18
TAMEZ, Elsa, ¿Cómo entender la carta a los Romanos? Número 20 – 1995/1, p. 75-98
TAMEZ, Elsa, La carta de Filemón en el conjunto de las cartas paulinas. Número 28 - 1997/3, p. 101-106
VAAGE, Leif E., Redención y violencia: el sentido de la muerte de Cristo en Pablo. Número 18 – 1994/2, p. 133-153

WEGNER, Uwe, Romanos 13,1-7: Los cristianos y las autoridades. Una lectura sociológica. Número 4 - 1989/2, p. 83-107

Cartas pastorales

WYSSENBACH, Jean P., Trabaja en propagar la buena nueva. Número 1 – 1988/1, p. 107-110

Cartas católicas

LUGO RODRÍGUEZ, Raúl H., "Esperen el día de la llegada de Dios y hagan lo posible por apresurarla..." (2 Pe 3,12) (Las cartas no paulinas como literatura de resistencia). Número 13 – 1992/3, p. 45-55
LUGO RODRÍGUEZ, Raúl H., El amor eficaz, único criterio (El amor al prójimo en la primera carta de San Juan). Número 17 – 1994/1, p. 107-122
LUGO RODRÍGUEZ, Raúl H., Fin del mundo: ¿destrucción o recreación? (Estudio sobre la 2 Pe 3,5-13). Número 21 – 1995/2, p. 127-141
STRINGHINI, Pedro Luiz, La cuestión del sacrificio en la epístola a los Hebreos. Número 10 – 1991/3, p. 91-98
TAMEZ, Elsa, Elementos bíblicos que iluminan el camino de la comunidad cristiana. Un ejercicio hermenéutico de la carta de Santiago. Número 1 - 1988/1, p. 59-66
WHEELER, James, Amor que genera compromiso (Estudio de la estructura manifiesta de 1 Juan). Número 17 – 1994/1, p. 99-106

Apocalipsis de Juan

LÓPEZ, Javier, Contribución del Apocalipsis para una evangelización de la política. Número 16 – 1993/3, p. 73-91
MÍGUEZ, Néstor O., Las víctimas en el Apocalipsis. Estudio de Apocalipsis 5 tras 500 años de incorporación de América Latina al dominio occidental. Número 12 – 1992/2, p. 167-185
NOGUEIRA, Paulo A. de Souza, La realización de la justicia de Dios en la historia. Número 11 – 1992/1, p. 113-121
RAMÍREZ FERNÁNDEZ, Dagoberto, La idolatría del poder. La Iglesia confesante en la situación de Apocalipsis 13. Número 4 – 1989/2, p. 109-128
RAMÍREZ FERNÁNDEZ, Dagoberto, El juicio de Dios a las transnacionales. Apocalipsis 18. Números 5-6- 1990/1-2, p. 55-74
VAAGE, Leif E., Todavía. El sentido de los sueños interrumpidos en el Apocalipsis (7,1-17; 10,1-11,14). Número 24 – 1996/2, p. 98-106

RESEÑAS

Antônio Estêvão Allgayer. *Jesus e os excluídos do Reino*. Petrópolis: Vozes, 1994. 128 páginas.

Hay mucho de valor en esta reflexión acerca de Jesús y el Reino. El Reino es visto claramente como una realidad terrenal, que afecta a todos los seres, humanos y no humanos. Se presenta claramente el carácter conflictivo del Reino anunciado por Jesús. Se rechaza la alergia al sexo en las posiciones de algunos cristianos y algunas iglesias cristianas. Y se subraya con mucho énfasis el tema del título, la preferencia de Jesús y del Reino que él anuncia por todos los que están excluídos de las sociedades humanas.

Hay, sin embargo, problemas para el biblista y el teólogo. Un problema es la falta de criticidad en el abordaje de los evangelios y en afirmaciones teológicas como aquellas que tienen que ver con la resurrección. Esto se puede aceptar en un libro de un laico escrito para laicos. Pero hay un problema más serio, que comparte Allgayer con muchos biblistas y teólogos, una interpretación del judaísmo en la triste tradición del anti-judaísmo cristiano. Esto es un grave defecto en un libro que tiene muchas virtudes.

Sin entrar en investigaciones históricas sobre los judaísmos del primer siglo, Allgayer nos habla de los prejuicios judíos contra mujeres, de su hipocresía y su dependencia extrema de una justificación legal y, en contraste, presenta bajo una luz benigna la paz que brindaba el imperio romano. Todo esto es parcialmente correcto pero de ningún modo toda la verdad acerca de todos los sectores judíos del primer siglo ni del imperio. Y legitima un rechazo de las comunidades judías que viven entre nosotros en América Latina. *Ya no podemos tolerar actitudes que fomenten el rechazo de las comunidades indígenas, negras, judías o musulmanas.*

El autor tiene un distinguido curriculum que incluye haber servido de Procurador General del Estado de Rio Grande do Sul. Es un jurista cuyo libro revela una formación en estudios clásicos y lecturas en la teología de la liberación. Nos imaginamos un jurista jubilado que es un católico con conciencia social haciendo aquí reflexiones sobre los retos del relato evangélico para la fe de los creyentes cristianos. Si no fuera por sus suposiciones hostiles al judaísmo del primer siglo podría recomendarse este libro para uso en grupos de estudio bíblico de clase media. Pero con el defecto señalado no lo podemos recomendar.

Jorge Pixley

Daniel Boyarin. *Israel carnal: lendo o sexo na cultura talmúdica.* Rio de Janeiro: Imago, 1994. (Original inglés, Carnal Israel, Berkeley, 1993.) 287 páginas.

Este interesante libro propone un método para leer textos de nuestra propia herencia cultural, por un lado, y por el otro propone una tesis sobre la cultura rabínica. Las problemáticas que subyacen al proyecto hermenéutico son la dominación de la mujer y la lucha actual por su liberación y el dualismo que desprecia el cuerpo como una vestimenta que cubre la verdadera esencia humana, su espíritu. Explorando lo que la cultura rabínica dice sobre el sexo, se busca decir algo sobre esta cultura y armar a los judíos herederos de ella con instrumentos de lucha para transformar su cultura.

Por la brevísima exposición del párrafo anterior se podrá apreciar tanto la importancia del proyecto como su dificultad. No pretende Boyarin encontrar una edad de oro ya perdida que nos pudiera servir de norte en la actualidad. Además, los textos rabínicos son por su mismo género ambiguos, pues son siempre la presentación de voces diferentes con opiniones que se preservan lado a lado sin resolución. Rabino X dijo, pero Rabino Y dijo y Rabino Z replicó. Se puede leer entonces un conflicto de interpretaciones que se preserva y se oficializa en la Misna y los Talmudim (de Babilonia y de Palestina). El intérprete contemporáneo puede encontrar voces subordinadas que cuestionan las dominantes pero que se han conservado, y que le pueden servir en sus esfuerzos por transformar la cultura judía de hoy.

Algunas afirmaciones sobre la discusión talmúdica son posibles. Es una conversación de hombres. Aún cuando aparecen raras veces voces femeninas, entran en una conversación de hombres desde la perspectiva de los hombres. Esta es una cultura androcéntrica (como todas las que conocemos). Pero, y he aquí la tesis de Boyarin, no es una cultura que desprecia al cuerpo, ni por ende a la mujer. En Filón y en Orígenes (y muchos intérpretes más), el hombre original, el de Génesis 1, era pura alma (o espíritu o razón). Por razón del pecado, entró el segundo hombre que era material. El original era andrógino, pues en su immaterialidad trascendía la división de sexos. El segundo Adán era separadamente varón y hembra por efecto de la caída de la esfera de las esencias al mundo de la materialidad. La tesis de Boyarin es que el judaísmo de los primeros siglos estaba dominado por el helenismo, bien representado por Filón, Josefo y Pablo de Tarso. La cultura rabínica surge como una decidida oposición a este otro judaísmo. Debemos leer, pues, estos textos como la construcción de una alternativa cultural a un desprecio por el cuerpo y el sexo que los rabinos percibían como letal al pueblo escogido de Dios.

El casamiento y el sexo son mandamientos de la Tora. El varón judío tiene dos amores, la Tora y su esposa, y frecuentemente entran en conflicto pero no le es lícito abandonar ninguna de las dos. El rabino que deja pasar los años sin casarse es objeto de la crítica de que estudia la Tora pero no la practica, pues quien ordenó poner los mandamientos entre los ojos y en las manos ordenó también fructificar y multiplicarse. Se puede discutir si el joven debe casarse primero y luego dedicarse al estudio para no ser distraído por pasiones no resueltas, o si debe estudiar primero para no distraerse con los quehaceres del hogar y luego casarse, pero la obligación de ambas no se discute.

El deseo carnal es peligroso pero es bueno. Es evidente la primacía jerárquica de hombre en el sexo y el matrimonio, pero el varón tiene la obligación de satisfacer el deseo de la mujer y de no imponerse a ella sin su consentimiento, lo cual es punido con el nacimiento de hijos defectuosos. Los rabinos discuten la frecuencia del sexo, y se dan diversas opiniones. También discuten la fuerza del deseo y su relación con la tenacidad del estudio. Se discuten las dimensiones del órgano de diferentes rabinos y sus prácticas sexuales con sus mujeres. En general, todo es lícito entre la pareja *si hay mutuo consentimiento.*

La desigualdad de género se percibe claramente en la discusión negativa de la participación de la mujer en la práctica de mayor prestigio, el estudio de la Tora. Pero esta discusión no llega a ser una prohibición. Un rabino, Ben Azai, instruye al rabino a enseñar Tora a su hija para que se pueda defender, pero Rabi Eliézer dice que quien enseña Tora a su hija le enseña lascivia. En las opiniones diversas sobre el tema, y en las historias que se cuentan de Beruria, hija de R. Hanania y esposa de R. Meir, se explora la rareza de la mujer que supera a los hombres en sus interpretaciones de la ley.

En resumen, el sexo y el matrimonio son mandamientos obligatorios. La mujer y el cuerpo están sujetos al estudioso de la Ley pero son necesarios para cumplir lo que Dios manda. Esto está íntimamente vinculado, afirma Boyarin, con el énfasis rabínico en la particularidad del pueblo de Israel y la absoluta obligatoriedad de los mandamientos sin que tenga que mediar una comprensión de los mismos. He aquí una diferencia fundamental con el helenismo y con el cristianismo que es una especie de judaísmo espiritualizado.

La cultura rabínica pagó con su énfasis en el cuerpo y lo particular al precio de su aislamiento de las culturas dominantes. Pero ofrece recursos para judíos hoy (¿y cristianos, también?) que luchan contra el desprecio por el cuerpo y, en la lógica dominante, por la mujer como ser que es esencialmente corporal (frente al hombre que se caracteriza por su uso de la razón). He aquí algunas de las discusiones y valores de este interesante libro.

Jorge Pixley

John P. Meier. *Um judeu marginal: Repensando o Jesús histórico. Volume Um: As raízes do problema e da pessoa.* Rio de Janeiro: Imago Editora, 1993. 483 páginas. Original en inglés por Doubleday en 1991. Existe una traducción en castellano: *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo I: Raíces del problema y de la persona.* Estella: Verbo Divino, 1998. 472 páginas.

Esta impresionante obra es apenas el primer tomo de un inmenso proyecto de tres tomos. Del segundo tomo, proyectado a salir en tres libros separados, apareció en 1996 en Imago Editora el primer libro que consta de 311 páginas. Se trata de un importante proyecto por un destacado investigador que merece atención en RIBLA,

aún cuando falta la mayor parte por aparecer. A pesar de la diligencia evidente de su autor, un proyecto de esta envergadura puede tomar varios años en completarse, y no podemos postergar una evaluación preliminar para los lectores de RIBLA. Esta reseña trata únicamente del tomo uno. El tomo dos, libro uno, que ya apareció trata del "Mentor", Juan Bautista, pero no lo incluimos en esta reseña.

John P. Meier es un profesor de la Catholic University of America de Washington, D.C., y es el editor general de la Catholic Biblical Quarterly. La erudición que manifiesta en las vastas notas de cada capítulo revela con probabilidad su trabajo en equipo organizando un grupo de estudiantes avanzados. Toda la literatura en inglés y mucha en alemán y otros idiomas es no solamente citada sino discutida. Leer cualquier sección, digamos sobre el Testimonium Flavianum o sobre los idiomas que Jesús hablaba, introduce al lector al estado de la discusión académica en nuestro tiempo. Tenemos en esta obra un ejemplo de lo que es posible en esta época de ordenadores electrónicos y de organización avanzada de los equipos de estudiantes en las universidades del primer mundo.

Después de expresar mi admiración por la inmensidad de la obra ante nosotros, quiero organizar el resto de esta reseña (1) explicando el contenido de este primer tomo, y (2) tratando de situarlo en la historia de la investigación del Jesús histórico.

Todo este primer tomo es en cierto modo una **introducción** al proyecto de escribir sobre la vida de Jesús de una manera histórica y científica. En una primera parte aborda con amplitud y cuidado los problemas de definición del "Jesús histórico" y de método para emprender una investigación al respecto y los criterios para el trabajo, analiza las fuentes para la historia de Jesús, y luego dedica la segunda parte (págs. 205-426) a lo que llama "las raíces de la persona". Estas raíces son todo lo que podemos saber sobre el nacimiento de Jesús, sobre una serie de asuntos muy específicos como son las lenguas que pudo conocer, su educación y condición socioeconómica, su familia, su estado civil, y su condición como maestro laico, y luego una discusión sobre los problemas cronológicos que confronta una "biografía" de Jesús. No incluye un análisis sociológico o político de la vida en Galilea durante el primer siglo d.C.

Cada uno de estos problemas es tratado exhaustivamente, tomando en consideración y discutiendo todas las propuestas que se han hecho por los padres de la iglesia y los académios del siglo XX. Se puede decir sin temor a equivocarnos que presenta con justeza aún las posiciones extrañas como la de William Phipps de que el matrimonio de Jesús ha sido callado por nuestras fuentes o la de Jerry Vardaman que propone a 12 a.C. como fecha del nacimiento de Jesús y 21 d.C. para su crucifixión. Asimismo, discute con mucho respeto teorías serias de las cuales discrepa como la de Annie Jaubert sobre un calendario solar para calcular la Pascua en tiempos de Jesús o la de Joachim Jeremias sobre la cena de despedida como una cena pascual.

No permite que las posiciones del común de los católicos sobre los hermanos de Jesús alteren las conclusiones que parecen dictar las evidencias. En general, hay que reconocer que aborda toda la gama de opiniones sobre los problemas con sentido común; cauteloso pero justo en su apreciación de teorías de estudiosos anteriores a quienes discute con respeto aún en los casos en los cuales discrepa. ¡Se trata de un modelo de erudición y de discusión respetuosa!

Pasemos ahora a tratar de situar este proyecto en la historia de la investigación sobre el Jesús histórico. Se trata de una obra monumental. De algún modo invita a compararla con la reciente obra de John Dominic Crossan, también católico como Meier (ver la reseña en RIBLA 22). Toda comparación es, evidentemente, preliminar, pues Meier apenas ha introducido su propuesta con este primer tomo, mientras que la obra de Crossan está completa. A pesar de ello, algunas líneas son claras.

Meier dedica 120 densas páginas (50-168) a evaluar las fuentes que existen para la vida de Jesús. Aquí su método y sus conclusiones difieren fundamentalmente de Crossan. Gran parte de la novedad de la obra de éste está en su cuidadoso examen de los evangelios extracanónicos como Pedro y Tomás y de manuscritos fragmentarios. Muestra una tendencia a mover hacia atrás las fechas de composición de estas obras y a reconocer en ellas fuentes independientes de los evangelios canónicos. El análisis de Crossan de la muerte de Jesús depende de sus interpretaciones novedosas del Evangelio de Pedro y de la Epístola de Bernabé. Aunque Meier no ha tratado aún la Pasión, su abordaje negativo de las fuentes extracanónicas anuncia que llegará a conclusiones mucho más tradicionales que las de Crossan.

Otra diferencia fundamental es la ausencia, en lo que va del proyecto de Meier, de un análisis sociológico o antropológico de Galilea. Crossan dedicó una enorme sección de su libro sobre "El Jesús histórico" a un análisis antropológico de la cultura de vergüenza y honor y a un análisis sociológico de los conflictos que se vivieron en la Galilea del primer siglo y de las figuras que emergieron para dar liderazgo ante la crisis. Meier no se mete en estos campos. Aunque no ha elaborado aún su presentación de la confrontación de Jesús con fariseos y escribas, ni ha tratado textos tan sensibles como la "entrada triunfal" y el "ataque" o "purificación" del Templo, la ausencia de análisis social prepara el terreno y hace casi inevitable una presentación poco novedosa y políticamente conservadora. Sin duda, para los lectores de RIBLA la obra de Crossan es más útil por su atención a los conflictos de la época en que vivió Jesús.

En conclusión, las obras de Crossan y de Meier se perfilan como dos monumentos a la ciencia bíblica de fines de siglo que se tendrán que leer en contraposición el uno del otro. Ambos manifiestan gran erudición, aunque habría que darle las palmas a Meier en cuanto a entrar mejor en un diálogo con toda la gama de estudiosos del siglo XX. En cambio, me arriesgo a sugerir que Crossan será leído por mucho tiempo por la novedad de su metodología. Esta tendrá que ser discutida y criticada, y sus teorías atrevidas sobre temas como "Q" o "el evangelio de la cruz" (una reconstrucción hipotética basada en el Evangelio de Pedro) tendrán que ser examinadas para ver cuánto resisten a la luz intensa de la investigación.

En todo caso, Crossan pretende generar investigación. Meier, en cambio, busca decir una palabra decisiva después de examinar todas las opiniones. La mayor parte del proyecto queda aún por hacerse. Y, sin embargo, ya se pueden discernir las vías por donde transitará. No está construyendo una imagen de Galilea y sus personajes, que podría permitir la construcción de una imagen novedosa de Jesús, como la que propuso Crossan o, en su día, Albert Schweitzer. Su proyecto es diferente. Quiere evaluar todas las propuestas y después llegar a una evaluación sensata que parezca válida al gran centro de la academia que no se mete en experimentos políticos o sociales ni busca imágenes mesiánicas para enjuiciar la sociedad.

El valor de este proyecto ya es grande, y no es riesgoso adelantar que el proyecto total tendrá un inmenso valor como el resumen de la discusión hasta la fecha sobre el Jesús histórico. Como tal recolección y resumen será un instrumento indispensable por muchas generaciones. Como presentación del Jesús histórico definitivo, que a pesar de sus declaraciones matizadoras parece ser su intención, es previsible que no satisfará a muchos por mucho tiempo.

¡Qué bueno que la ciencia bíblica ha producido un Meier en frente a un Crossan! ¡Necesitamos a los dos! Y, ¡qué ironía que dos católicos del Primer Mundo se encuentren en este magno debate en una editorial judía de una ciudad del Tercer Mundo!

Jorge Pixley

Desde 1988, fecha de su nacimiento, hemos publicado los siguientes títulos:

1. *Lectura Popular de la Biblia en América Latina.*
2. *Violencia. Poder y Opresión.*
3. *La Opción por los Pobres como Criterio de Interpretación.*
4. *Reconstruyendo la Historia.*
5-6. *Perdónanos nuestras Deudas.*
7. *Apocalíptica: Esperanza de los Pobres.*
8. *Militarismo y Defensa del Pueblo.*
9. *Opresión y Liberación.*
10. *Misericordia Quiero, no Sacrificios.*
11. *Biblia: 500 Años ¿Conquista o Evangelización?*
12. *Biblia: 500 Años ¿Conquista o Inclusión?*
13. *Espiritualidad de la Resistencia.*
14. *Vida Cotidiana: Resistencia y Esperanza.*
15. *Por Manos de Mujer.*
16. *Urge la Solidaridad.*
17. *La Tradición del Discípulo Amado. Cuarto Evangelio y Cartas de Juan.*
18. *Goel: Solidaridad y Redención.*
19. *Mundo Negro y Lectura Bíblica.*
20. *Pablo de Tarso. Militante de la Fe.*
21. *Toda la Creación Gime...*
22. *Cristianismos Originarios (30-70 d.C.)*
23. *Pentateuco*
24. *Por una Tierra sin Lágrimas.*
25. *¡Pero Nosotras Decimos!*
26. *La Palabra se hizo India*
27. *La Iglesia de Jesús, Utopía de una Iglesia Nueva.*
28. *Hermenéuticas y Exégesis a Propósito de la Carta a Filemón.*
29. *Cristianismos Originarios Extrapalestinos (35-138 d.C.)*
30. *Economía y Vida Plena.*

Para suscripciones dirigirse a:

EDITORIAL DEI

Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-02-29 y 253-91-24
Telefax (506) 253-1541

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3599

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

FOR LIBRARY USE ONLY